بدء الوحی، کتاب الایمان

جلد اول

الفیض الجاری فی دروس البخاری

افادات درسِ صحیح بخاری

محدث عصر حضرت اقدس مولانا محمد یونس صاحب جونپوری رحمۃ اللہ علیہ
شیخ الحدیث جامعہ مظاہر علوم سہارنپور

ضبط و ترتیب

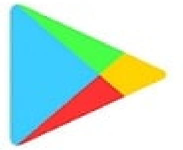
مولانا محمد ایوب سورتی
خادم حدیث نبوی دارالعلوم فلاح دارین ترکیسر گجرات







Maktaba Tul Ishaat



تمام فنون کے کتب ہمارے ویب سائٹ اور پلے سٹور سے فری ڈاون لوڈ کریں۔ ہم روزانہ کی بنیاد پر اس میں مزید نئے کتب شامل کر رہے ہیں نئے شامل شدہ کتب لیے روزانہ ہمارے پلے سٹور اور ویب سائٹ کو باقاعدگی سے چیک کیا کریں۔

اپنی کتاب کو ہمارے ویب سائٹ پر شائع کرنے کے لیے رابطہ کریں

تفاسیر	خطبات	منطق
احادیث	سیرت	معانی
فقہ	تاریخ	تصوف
سوانح حیات	صرف	تقابل ادیان
درس نظامی	نحو	تجوید
لغت	فلسفہ	نعت
فتاوی	حکمت	تراجم
اصلاحی	بلاغت	تبلیغ و دعوت
آڈیو دروس	مناظرے	تمام فنون

maktaba.tul.ishaatofficial@gmail.com

الفیض الجاری

فی

دروسِ البخاری

جلد اول

بدء الوحی، کتاب الایمان

افادات درسِ صحیح بخاری

مُحدّث عصر حضرت اقدس مولانا محمد یونس صاحب جونپوری رحمۃ اللہ علیہ

شیخ الحدیث جامعہ مظاہر علوم سہارنپور

ضبط و ترتیب

مولانا محمد ایوب سورتی

خادم حدیث نبوی دارالعلوم فلاح دارین ترکیسر گجرات

مکتبہ رحمانیہ (رجسٹرڈ)



اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

فون: 042-37224228-37355743

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم



مکتبہ رحمانیہ (رجسٹرڈ)

نام کتاب

الفیض الجاری فی دروس البخاری

جلد اول

ناشر

مکتبہ رحمانیہ (رجسٹرڈ)

مطبع

خضر جاوید پرنٹرز لاہور



اقرأ سنٹر۔ غزنی سٹریٹ۔ اردو بازار۔ لاہور
فون: 042-37224228-37355743

ضروری وضاحت

ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح و اصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہٰذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرما دیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے۔ نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

تنبیہ

فهرس الموضوعات

عرض مرتب

بسم اللہ العلیم الحکیم، رب السموات ورب الأرض ورب العرش الکریم، والصلاۃ والسلام علی نبیہ محمد بن عبد اللہ الأمین، خاتم النبیین، قائد الغرّ المحجّلین، وعلی آلہ وصحبہ أجمعین،

أما بعد:

یہ ایک حقیقت ہے کہ ساری کائنات کے خالق ومالک، مدبر ومصرف الامور تنہا رب العالمین وحدہ لاشریک لہ ہیں جو علیم وحکیم، قادر ومقتدر، حی وقیوم ہے، کائنات عاجز ہے اسکی تدبیر سموات وارضین کی حکمتوں تک پہونچنے میں، انسانوں کا وجود وبقاء اور ان کا زوال وفنا اسی ذات لم یزل ولا یزال کے قبضۂ قدرت میں ہے، یفعل مایشاء ویحکم مایرید، لا رادّ لقضائہ۔

کائنات ارضی پر بڑے بڑے انبیاء ورسل تشریف لائے جنہوں نے امت انسانیت کی رشد وہدایت کیلئے جان توڑ کوششیں کیں اور آخر میں سید الاولین والآخرین، محبوب رب العالمین صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وصحبہ وسلم تشریف لائے اور ۲۳ سالہ عرصہ میں پورے حجاز عرب بلکہ پوری سرزمین کو نور ہدایت سے منوّر کر دیا اور تا صبح قیامت دین مبین کے اعلاء کا پرچم لہرا دیا، مگر جب کام پورا ہو تو رب العالمین نے انہیں بھی اپنے پاس بلالیا، پھر آپ کے وارثین، صحابہ وتابعین، قرون اولی وثانیہ وثالثہ اور اُس دور سے اِس دور تک بڑے بڑے مصلحین ودعاۃ، علماء واکابر، مشائخ واولیاء اللہ، محدثین ومفسرین، فقہاء ومتکلمین، علوم ظاہر وباطن کے حاملین آئے مگر سب کیلئے آخری پیغام یہی تھا، إذا جاء أجلھم لا یستأخرون ساعۃ ولا یستقدمون۔

ہمارے مخدوم استاذ شیخ المشائخ، استاذ الاساتذہ، جامع المعقول والمنقول، فقیہ ومفسر، بحر علم وتحقیق کے شناور، دور حاضر کے مزی وذہبی وابن حجر، محدث عصر، حضرت اقدس مولانا محمد یونس صاحب جونپوری (ثم السہارنپوری) رحمۃ اللہ علیہ رحمۃ واسعۃ جنہوں نے جونپور کے ایک گاؤں میں سیدھے سادے دینی گھرانہ میں آنکھیں کھولیں، کچھ شعور آنے پر علم کے سرچشمہ مدرسہ ضیاء العلوم مانی کلاں جونپور سے وابستہ ہوئے، پھر جامعہ

عربیہ مظاہر علوم کی دہلیز پر جو قدم رکھا تو ۶۱ برس گذار کر آخری سانس بھی یہیں لیا، جنہیں تمام علوم عربیہ پر پوری بصیرت وقدرت حاصل تھی اور آخر میں حدیث شریف سے وہ گہرائی اور مناسبت و تعلق پیدا ہوا جو آپ کی پہچان بن گیا، عرب و عجم نے شہادت دی کہ اللہ تعالی نے آپکو اس فن شریف میں پورا درک عطا فرمایا اور خاص طور سے بخاری شریف کے دقائق و حقائق، رموز و اسرار، نکات علمیہ و عملیہ تک رسائی میں آپ کا اس دور میں کوئی شریک و سہیم نہیں۔

آپ کے علم کی شہادت آپ کے جلیل القدر اساتذہ نے دی، بالخصوص شیخ المشائخ حضرت اقدس مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی مہاجر مدنیؒ نے آپکی جوانی میں آپکو وہ الہامی خط لکھا جو آپ کے مستقبل کا غماز بن گیا۔

آپ نے پورے پچاس برس بخاری شریف اور تقریباً ۳۵ مرتبہ مسلم شریف اور بقیہ کتب دورۂ حدیث بھی دو دو تین مرتبہ پڑھائی ہیں، اور یہ تو مظاہر علوم کی چہار دیواری کی بات ہے، آگے بڑھ کر حرمین شریفین کے اسفار میں بخاری شریف اور حدیث کی بقیہ کتب کتنی کتنی مرتبہ ہوئیں، پھر سال کے آخر میں دیگر مدارس ہند اور انگلینڈ وافریقہ وغیرہما کے اسفار میں صحیح بخاری و دیگر صحاح کے ختم اور ابتداء کے کتنے اسباق ہوئے، اللہ ہی بہتر جانتا ہے، یہ آپ کے قبول فی علم الحدیث کی واضح نشانی ہے۔

افسوس ہم سب کے دلوں کی ڈھڑکن اور تمام خدّام و تلامذہ کے علوم کے مأویٰ و ملجا نے عمر مبارک کے ۸۲ برس گذار کر دنیا سے منہ موڑ لیا اور اپنے شیخ و مرشد، متکلم اسلام حضرت اقدس مولانا اسعد اللہ صاحبؒ، خلیفۂ حضرت حکیم الامت تھانوی نور اللہ مرقدہ کے پہلو میں اور اکابر و اساتذۂ مظاہر علوم کی برزخی محفل میں سہارنپور کی سرزمین میں پیوند خاک ہو گئے، آخر جن کی زبان سے بارہا یہ لفظ سنا گیا کہ اب کیا رہ گیا، بس مٹی کی چادر اوڑھ لونگا، ہم نے آنکھوں سے دیکھا کہ مٹی کی چادر اوڑھ کر محو خواب ہو گئے اور عمر بھر کی بے قراری کو قرار آ گیا، رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ وأدخلہ فی فسیح جناتہ۔

اب آیئے کچھ دوسرے رخ پر! احقر کی طالب علمی کا ایک بڑا حصہ (دوسرے اداروں کے ساتھ) مظاہر علوم کی چہار دیواری میں ہی گذرا ہے اور یقیناً اسکی برکت سے علم سے کچھ معمولی مناسبت و تعلق پیدا ہوا،

چند لفظ بولنے اور قلم ہاتھ میں پکڑنا آیا اور کچھ سطریں سیاہ کرنے لگا، اساتذۂ کرام کو حسن ظن پیدا ہوا اور آگے بڑھنے کا حوصلہ دیا، عامۂ دینی مدارس اور بالخصوص اس ادارہ میں اساتذہ کی درسی تقاریر کو ضبط کرنے کا ایک اچھا سا معمول ہے، احقر نے بھی کوشش کی بالخصوص دورۂ حدیث کے سال میں (جو شوال ۱۳۹۱ھ سے شعبان ۱۳۹۲ھ کو پورا ہوا) بخاری شریف، ترمذی شریف، ابوداود شریف کا درس پورے اہتمام سے ضبط کیا۔

احقر کا قیام دورہ کے سال اس احاطہ میں تھا جس کو دفتر قدیم کہا جاتا تھا، اس احاطہ میں مدرسہ کے تمام دفاتر اور چند کمرے قیام کے لئے ہوتے تھے، سال کے آخر میں جب وطن مراجعت کرتے ہوئے سامان تیار کرنے لگا اور اچانک استاذ مرحوم اُدھر آنکلے (حضرت مولانا تقی الدین ندوی مظاہری مدظلہ کی ملاقات کیلئے کہ سامنے ہی انکی قیام گاہ تھی جو پورے سال حواشی بذل المجہود کی ترتیب و تہذیب کیلئے حضرت شیخ زکریا رحمۃ اللہ علیہ کے حکم سے سہارنپور مقیم تھے) اور بخاری شریف کی احقر کی کاپیوں پر نظر پڑی جو گیارہ جلدوں میں تھیں تو پوچھا یہ کیا ہے؟ میں نے عرض کیا درس میں نقل کردہ کاپیاں ہیں، پھر ایک ایک کر کے کئی کاپیاں کافی دیر تک کھڑے کھڑے دیکھتے رہے اور فرمایا کہ اسے نقل کر کے مجھے دو، میں نے حامی بھرلی اور وطن جاکر اسے نقل کرنا شروع کیا، رفتہ رفتہ حسب موقع وفرصت نقل کرتا رہا اور حضرۃ الاستاذ تک پہونچاتا رہا تا آنکہ ایک معتدبہ حصہ چار جلدوں میں کتاب مواقیت الصلوۃ تک پہونچا جو دو سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا نقل کر کے حضرت کو پہونچایا اور حضرت نے اسکا نام اسکی سرخ جلدوں کی وجہ سے لال کاپی رکھ دیا، مگر پھر تدریسی مشاغل اور خانگی مراحل نے اس طرح آگھیرا کہ آگے کام رک گیا، لیکن اسی نسبت پر آمدورفت نے حضرت استاذ کا گرویدہ بنادیا اور رفتہ رفتہ احقر پر استاذ کا اعتماد بڑھتا گیا۔

کافی برس کے بعد ایک مرتبہ سہارنپور حاضری کے موقع پر ان لال کاپیوں پر نظر پڑی تو دیکھا حضرت نے جگہ جگہ اصلاح کر رکھی ہے اور حواشی سے اسے مزین کیا، عبارت کی عبارت حذف کی دوسری عبارت لکھی، حوالے لکھے، دیکھ کر حیران ہوگیا، حضرت سے عرض کیا یہ تو محقق کام ہوگیا، اسے چھاپنے کی اجازت دیں، حضرت نے فرمایا یہ تو میں نے اپنے مطالعہ کیلئے رکھی ہے، اسے چھاپ کر کیا کروگے؟ بس یہیں پر رہنے دو، لیکن دل میں خیال اور ارادہ بار بار انگڑائیاں لینے لگا، پھر یہ بھی خیال آیا کہ اگر چھاپ دیں تو کتاب المواقیت سے آگے

کیا کرونگا؟ اور اب اصل کاپیوں سے نقل کرنے کی ہمت بھی نہیں رہی تو یہ سوچا کہ درس ریکارڈ کرالیا جائے، اس سے نقل کرنا آسان ہو جائیگا (جسکا تجربہ اس سے پہلے ایک اور کام کے سلسلہ میں کر چکا تھا) چنانچہ ۱۹۸۴ء کا درس پورا ٹیپ ریکارڈ کروایا گیا، انہی دنوں میں جب فلاح دارین ترکیسر میں مدرس تھا احقر نے اس خواہش کا اظہار مکرر سہ کرر زبانی اور بذریعہ خط کیا تو حضرت نے جواب میں مکتوب تحریر فرمایا جسے ناظرین کے ملاحظہ کیلئے بھی پیش خدمت ہے۔ (خط کا عکس مقدمہ کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں)۔

۲۱ شوال المکرم ۱۴۰۴ھ

عزیزم سلمہ، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

تمہارا ہدیہ مٹھائی اور خط تو پہلے مل چکے تھے لیکن ناسازیٔ طبع کی وجہ سے فوری جواب نہ دے سکا، جزاکم اللہ تعالی، نقل تقریر کا حال بھی معلوم ہوا، عزیز من اب تو اپنی طرف انتساب کی وجہ سے بہت ڈر لگتا ہے، نہ معلوم کتنی جگہ سقطات و اوہام اور بے ترتیبی اور اغلاق ہو گا، اللہ تعالی ہی محض اپنے فضل و کرم سے سب کی اصلاح کی توفیق دے اور تمہارے حسن ظن کے مطابق معاملہ فرمائے اور ستاری فرما کر اسکو قبولیت عام عطا فرمائے، آمین۔

بندہ تو بہت خائف ہے، **من صنّف فقد استهدف** مشہور مقولہ ہے اور یہ تو تقریر ہے پھر اسکی کیا حیثیت ہوگی، اللہ تعالی ہی محض اپنے کرم سے اس ناکارہ سراپا تقصیر و عیب کی ستاری فرمائے اور اسکو کسی قابل بنادے، آمین۔

تم کو عزیزم حسن ظن ہی بہت ہے ورنہ یہ نااہل بے علم و روسیاہ اپنی حقیقت سے خوب واقف ہے، بار بار اللہ تعالی سے اسکے فضل خاص اور کرم عمیم کا سوال ہے، **وهو بالإجابة جدير، وعلى ما يشاء قدير**، تم بھی دعا کرتے رہو، **اس خط کو محفوظ رکھنا اگر موقع ہوا تو اسکو تقریر کے ساتھ شائع کر دینا**، سال نو کا افتتاح ہے۔

اللہ تعالی سے دعا کرو عزت و صحت و عافیت کے ساتھ تکمیل ہو، آمین۔

والسلام بندہ ناکارہ محتاج عفو اللہ محمد یونس عفی عنہ

پھر بمشیت الٰہیہ احقر کا برطانیہ کا سفر ہوا اور یہاں دینی خدمات میں مشغول ہو گیا اور یہیں بیٹھ کر احقر نے ۱۹۸۴ء کی کیسیٹوں سے نقل کرنا شروع کیا، شروع کے پانچ سو صفحات خود نقل کئے، جب استاذ محترم ۱۹۸۷ء میں انگلینڈ تشریف لائے احقر نے انہیں وہ صفحات دکھائے جسے حضرت اپنے ساتھ لے گئے مگر طباعت کے باب میں حضرت کا وہی جواب تھا، بہر حال یہ اپنی کوشش ہوئی اسکے بعد سہارنپور کم از کم سال میں ایک مرتبہ جانا ہوتا ہی تھا اور حضرت سے تقاضہ رکھتا کہ میں اسے شائع کروں مگر حضرت ہر بار انکار ہی کرتے۔

پھر یہ ہوا کہ حضرت کی علالت جو آج سے تقریباً دس برس قبل ہوئی تھی اور اس وقت حضرت نے اس خیال سے کہ اگر چلا گیا تو یہ اوراق یوں ہی ضائع ہو جائینگے، اپنے تحریر کردہ مسودات و کاغذات کی فوٹو کاپی کروا کے مخصوص تلامذہ کو دی، انہیں دنوں میں جب حضرت کے کاغذات کی فوٹو اسٹیٹ کرا کر کام کیا جارہا تھا احقر کو اپنی لال کاپیاں ملیں اور احقر نے انکی بھی فوٹو اسٹیٹ کرا لی، ان تمام کاغذات میں بہت سے مضامین اور علمی مکاتیب مل ملا کر الیواقیت الغالیة فی تحقیق وتخریج الأحادیث العالیة کے نام سے چار جلدوں میں طبع ہوئے جس میں احقر کو اس پر کافی محنت کر کے مرتب کرنے کی توفیق ملی، نام بھی احقر کا تجویز کردہ تھا، حضرت فرماتے تھے کہ اتنے لمبے نام کی کیا ضرورت تھی بس خطوط یا علمی خطوط رکھ دیتے، خیر جو ہوا سو ہوا الحمد للہ حضرت کی دعاء برابر ملتی رہی۔

پھر اللہ نے 'کتاب التوحید' کے نام سے حضرت کے آخری درس کو شائع کرا دیا اور حضرت کو اطمئنان بھی رہا مگر اصل کاپیوں کے طبع کی اجازت تو کیا معنی خواہش بھی حضرت کے قلب میں اجاگر نہ ہوتی تا آنکہ حضرت نے اس دنیا سے ہی منہ موڑ لیا، اب عاجز جب ان کاپیوں اور اسکی اصلاحات کو دیکھتا ہے تو بجز تحیر کے کچھ نہیں پاتا کہ گویا حضرت نے اسے اپنی ہی کاپی یا کتاب سمجھ کر لفظ لفظ کی اصلاح کی، اضافہ کیا اور حاشیے لکھے، اب اسکی قدر سوائے اسکے کچھ نہیں کہ کم از کم اتنا مجموعہ تو نفع عام کیلئے شائع کر ہی دیا جائے آگے کا اللہ مالک ہے، احقر نے ان کاپیوں کی کتابت فوٹو کاپی کے ذریعہ سے پہلے ہی کرا لی تھی اور حضرت کی وفات کے بعد احقر کو وہ کاپیاں بھی مل گئیں جو حضرت کے پاس ۴۴ برس برابر رہیں، احقر نے انکی تصحیح اور پروف ریڈنگ شروع کر دی مگر ترتیب کے دوران اسکا ضرور احساس ہوا کہ درس کی زبان اور ہوتی ہے اور تحریر و تصنیف کی اور، تحریر و تصنیف

میں الفاظ کی تقدیم و تاخیر کا اور انداز ہوتا ہے جسکی رعایت درس میں ضروری نہیں ہوتی ورنہ درس تو انتہائی محقق ہی ہے، چنانچہ ضرورۃً الفاظ آگے پیچھے کرنے پڑے اور بعض جگہ تسہیل کی ضرورت بھی محسوس کی گئی جو بادل ناخواستہ کی گئی مگر طبیعت پر اسکا سخت بار محسوس ہوا کہ کہیں یہ ترتیب اور تقدیم و تاخیر حضرت کے منشاء کے مطابق نہ ہو، انہی دنوں میں احقرنے خواب دیکھا جسکو اپنے حق میں فال نیک سمجھتا ہے۔

آج ۲۶ ذوالقعدہ سن ۱۴۳۸ ہجری مطابق ۱۹ اگست بروز شنبہ بعد الفجر سویا تو ایک خواب دیکھا کہ ایک بڑے کمرہ میں حضرت شیخ یونس صاحب چارپائی پر تشریف فرما ہیں اور چند خدام بھی کمرہ میں ہیں جو آپس میں ذرا فاصلہ پر محو گفتگو ہیں اور میں شیخ سے کچھ قریب بیٹھا ہوا تھا، اتنے میں شیخ نے چلنے کا ارادہ کیا اور چارپائی سے آہستہ آہستہ اٹھنے لگے، میں فوراً اس خیال سے کہ گر نہ جائیں سہارا دینے کیلئے اٹھا اگرچہ مجھے خیال تھا کہ میں حضرت کو اٹھا نہیں پاؤں گا اور ابھی کئی برس سے اپنے پیروں میں درد کے وجہ سے حضرت کی جسمانی خدمت کرتا بھی نہ تھا، مگر جب حضرت خود ہی اترنے کی کوشش کرنے لگے تو میں کمر کی طرف سے حضرت کے دونوں بغل میں ہاتھ ڈال کر اٹھانے لگا، پھر یہ سوچا کہ کہیں میں نہ اٹھا سکوں اور گر پڑیں، ایک خادم سے کہا کہ آپ دونوں پیر پکڑ لیں، اس طرح اٹھا کر آسانی سے ویل چیئر پر بٹھا دیا، تو شیخ بھی فرمانے لگے کہ ایوب نے اٹھایا تو میں بالکل ہلکا ہو گیا، ذرا بھی بوجھ نہیں ہوا اور آسانی سے وہیل چیئر پر بیٹھ گیا، پھر انتظار کیا کہ کوئی وہیل چیئر چلا لے مگر کوئی جلدی آگے نہیں بڑھا تو میں نے چلانا شروع کر دی، چلاتے ہوئے محسوس ہوا کہ آگے حرم شریف ہے اور حضرت کو حرم میں جانا ہے، چنانچہ بہت دور تک وہیل چیئر چلاتا رہا بیچ میں چڑھائی بھی آئی، انتظار کرتا رہا کہ کوئی خادم آگے بڑھے تو اچھا ہے، یہ میرے بس کا تو ہے نہیں، پھر حرم کی بھیڑ میں لے جانا تو بہت مشکل، بہر حال چلاتا رہا اور حرم سامنے آگیا اور آنکھ کھل گئی۔

اس خواب کی تعبیر یہی معلوم ہوئی کہ انشاء اللہ حضرت کے علمی کاموں کی اللہ تعالی اس بندہ کو توفیق عطا فرمائیں گے اور سہولت سے کام ہو جائے گا، اللہ تعالی سے دعا ہے کہ وہ اس عمل کو محض اپنے رضا کیلئے قبول فرمائے، ایک مرتبہ حضرت نے فرمایا تھا کہ یہ کام اس نیت سے کرو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی

شرح کر رہا ہوں تاکہ یہ عمل ذریعۂ ثواب بن جائے، اللہ تعالی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی شرح اور شرح کی شرح کرنے کی توفیق عطا فرمائے اور قبولیت سے نوازے۔

اس سب قیل و قال کے بعد عرض ہے کہ احقر نے امکانی حد تک درس کو صحیح نقل کرنے اور ترتیب دینے کی کوشش کی ہے پھر بھی انسان خطا اور نسیان سے مرکب ہے، نیز اسے صحیح بخاری اور استاد محقق کے علمی شایان شان تیار نہ کیا جاسکا، ناظرین سے درخواست ہے کہ وہ جو خوبی دیکھیں اسے اللہ کا فضل سمجھیں اور جو غلطی پائیں اصلاح کی کوشش کرکے مرتب کو مطلع کریں واجر کم علی اللہ۔

اردو تقریر کے دوران بہت سی جگہ تخریج احادیث اور حوالے موجود ہیں وہ سب حضرۃ الاستاذ کی اصلاحات اور اضافات ہیں جس کو میں نے تقریر میں مدغم کرکے مسلسل و مربوط کردیا اندرونی کوئی اضافہ راقم کا نہیں ہے۔

اس درس اردو کا کیا نام رکھا جائے مستقل مرحلہ تھا، احقر نے طالب علمی کے دنوں میں بچپن کے شوق میں ان کاپیوں پر الفیض الجاری نام لکھ رکھا تھا مگر جب بھی اس کے طبع کرنے کا خیال آتا یہ طے تھا کہ نام کوئی اور عمدہ رکھوں گا جو حضرت کے علمی شان کے مناسب ہوگا مگر حضرت کی زندگی پوری ہوگئی اور یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوسکا اب وفات کے بعد جب طباعت کا مسئلہ سامنے آیا تو بجز الفیض الجاری کے اور کوئی نام موزوں ہی نظر نہ آیا کہ حضرت کے جانے کے بعد فیض کے جاری ہونے کی یہی شکل رہ گئی، حدیث شریف میں ہے إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث، من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له، رواہ مسلم۔

میں اس موقع پر اپنے ان تمام محسنین و معاونین کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے حضرۃ الاستاذؒ کے علوم و افادات کو نشر اور عام کرنے کی فکر کی، اسکی طرف توجہ دلائی اور اس میں کسی طرح کا تعاون فرمایا۔

والسلام

محمد ایوب سورتی

۲۸ محرم الحرام ۱۴۳۹ھ مطابق ۱۸ اکتوبر ۲۰۱۷ء

(مناسب سمجھا گیا کہ عرض مرتب کے ساتھ مزید تعارف کے لئے احقر کا وہ مضمون بھی شائع کر دیا جائے جو حضرت کی وفات پر لکھا گیا تھا)

تعزیتی مضمون

بر وفاتِ استاذ مرحوم از مرتب عفا اللہ عنہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

آہ حسن عالم افروز! رفتید و لے نہ از دل ما (۱۴۳۸ھ)

آہ ہمارے استاذ مخدوم

شیخ مشائخ الحدیث استاذ الاساتذہ عصر حاضر کے مزی و ذہبی اور ابن حجر

محدث عصر حضرت اقدس مولانا محمد یونس صاحب جونپوری

شیخ الحدیث مظاہر علوم سہارنپور الہند

جن کو ہم آج تک مدظلہ اور حفظہ اللہ اور دامت فیوضہم و برکاتہم کہا کرتے تھے اب رحمۃ اللہ علیہ اور رحمہ اللہ تعالی کہنے پر مجبور ہو گئے۔ افسوس یہ سوچا بھی نہ تھا اور یہ وہم و گمان میں بھی نہ تھا کہ اس طرح اچانک آپ ہم سے جدا ہو کر دار الخلد تشریف لے جائینگے، ہر وقت کی حاضری دینے والے اور بار بار آنے والے خدام اور تلامذہ اور یہ حقیر اس طرح دور ہو جائینگے کہ آخری زیارت سے بھی محروم ہونگے اور نماز جنازہ اور تدفین تک

میں شریک نہ ہو سکیں گے۔

وہ ذات مبارک کہ جس نے ۸۲ برس قبل عالم رنگ و بو میں قدم رکھا اور وہ دنیا کا مسافر جس نے اس عالم فانی میں جب اپنا علمی سفر جاری کیا تو ایک ہی ادارہ جامعہ عربیہ مظاہر علوم سہارنپور میں ۶۱ برس گذار دیے، ۴ سال طالب علمی اور ۵۷ سال تدریس کے، جس میں ۵۴ سال تدریس حدیث اور مکمل ۵۰ سال بخاری شریف کا درس دینے میں گذار دیے۔

إنا لله و إنا إليه راجعون۔ إن الله ما أخذ و له ما أعطى و كل شئي عنده بأجل مسمّى، اللهم اغفر له و ارحمه، و اجعل الفردوس مثواه، و اجعله في الندئ الأعلى۔

اللہ تعالی حضرۃ الاستاذ کی بار بار مغفرت فرمائے جنت الفردوس میں اعلیٰ مقام عطا فرمائے اور محض اپنے فضل سے حدیث شریف کی خدمات کو جسکو اپنی زندگی کا شعار و دثار بنایا تھا مغفرت اور قرب خاص کا بہانہ بنا دے۔

سچ کہا کسی نے

وما كان قيس هلكه هلك واحد　　　ولكنه بنيان قوم تهدما

اور جس نے کہا وہ بجا حضرت پر بھی خوب صادق آتا ہے

هيهات لا يأتي الزمان بمثله　　　إن الزمان بمثله لبخيل

یہ ایک حقیقت ہے کہ حضرت والا مدت سے علیل تھے، اندرونی اعصاب بالخصوص گردہ وغیرہ کے عمل میں خلل آچکا تھا (چنانچہ تین سال قبل حج کے موقع پر بیمار بھی ہوئے مدینہ شریف میں ہسپتال میں داخل ہوئے ڈیالسس بھی شروع کرا دیا گیا پھر بمبئی لایا گیا یہاں بھی علاج ہوا مگر حضرت پر سہارنپور پہونچ کر بخاری شریف پر اپنے لکھے ہوئے حواشی اور تعلیقات کی ترتیب کا کام سوار تھا، اسی طرح بخاری شریف پڑھانے کا جو حضرت کے لئے ہر درد کی دوا اور ہر مرض کا درمان تھا تقاضا غالب ہوا اسلئے علاج کی تکمیل سے قبل ہی سہارنپور پہونچ گئے)، پھر چلنے پھرنے اٹھنے بیٹھنے سے تقریباً معذور ہو چکے تھے، قبض کی مسلسل شکایت رہنے لگی، آخر میں کھانے کی اشتہاء اور رغبت بھی کم ہو گئی جسکا بار بار اظہار فرمایا، یہ بھی فرمایا کہ کھانے کی لذت ختم ہو گئی، کافی

دانت بھی نہ رہے تھے جس کی وجہ سے کھانے میں کافی تکلف کرنا پڑتا تھا، ظاہری عوارض کے ساتھ ایک مدت سے آپ سحر کا شکار تھے، ان وجوہات کی بنا پر بدن بالکل مضمحل رہنے لگا بار بار آپ فرماتے بدن میں جان نہیں رہی، بدن بوجھ بنا ہوا ہے، بدن میں طاقت ہی نہیں رہی۔

انہیں اعذار کیساتھ آپ نے ماہ رجب ۱۴۳۸ھ میں مظاہر علوم میں بخاری شریف کا درس پورا کیا، مسلسلات ختم فرمائی، اور دوسرے دن ہتورا باندہ پھر گجرات کا سفر فرمایا اور سہارنپور واپسی کی، چند روز کے بعد شعبان میں دو ملکوں جزیرہ ری یونین اور انگلینڈ کا طویل سفر فرمایا، انگلینڈ کے سفر میں روزانہ کئی شہروں کا سفر ہوتا، کہیں بخاری کا ختم تو کہیں افتتاح کے عنوان سے مجلسیں منعقد ہوتی تھیں اور شام کو اپنے مستقر جامعۃ العلم و الہدی بلیک برن میں تشریف لاکر آرام کرتے، پندرہویں شعبان جمعہ کا طویل روزہ بھی رکھا جو ان دنوں انگلینڈ میں تقریباً بیس گھنٹے کا ہوتا تھا، ۱۷ شعبان المعظم ۱۴۳۸ھ خود جامعہ کے ختم بخاری شریف میں جس کے لئے آپ مدعو تھے ایک گھنٹہ کا طویل بیان دیا، دوسرے دن ۱۸ شعبان المعظم بروز دوشنبہ عمرہ کے لئے جاتے ہوئے مجلس دعوۃ الحق لیسٹر احقر کی دعوت پر تشریف لائے اور بخاری شریف کا افتتاح فرمایا (تکوینی طور پر یہی افتتاح حضرت کے بخاری شریف کا آخری درس ثابت ہوا جس کو بطور نیک فالی یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت زبان قال سے نہیں زبان حال سے یہ فرماگئے کہ آئندہ میری بخاری شریف پر تحقیقات اور تعلیقات اور حواشی کے جمع و ترتیب کا کام یہاں سے جاری ہوگا (انشاءاللہ)، یہ وہی جگہ ہے جہاں بیٹھ کر احقر کو الیواقیت الغالیہ کی ۴ جلدیں ترتیب دینے اور کتاب التوحید اور نبراس الساری جلد اوّل کو اشاعت کے قابل بنانے کی سعادت ملی)۔

پھر اسی دن شام کو زیارت حرمین شریفین اور عمرہ کی نیت سے تشریف لے گئے، اس حقیر کو یہ سعادت حاصل رہی کہ حضرت والا کی معیت و رفاقت حاصل کرنے کے لئے عمرہ کا سفر کیا اور دو ہفتہ حرمین شریفین میں قیام گاہ پر حاضری ہوتی رہی، آخری ملاقات ۳ رمضان کی صبح ہوئی جب حضرت مکہ مکرمہ سے ہندوستان واپس ہو رہے تھے، ۴ رمضان سے ۱۶ شوال تک ۶ ہفتے انہیں کمزوریوں اور ضعف و اضمحلال میں گذرے مگر معمولات میں کوئی فرق نہیں آیا، روزے برابر رکھے، تراویح اور تلاوت کلام اللہ اور نمازوں اور اوراد مسنونہ کا برابر اہتمام کیا، عید بھی بخیر گزری، آخری ۲ دنوں میں بے چینی کافی بڑھ گئی اور بیہوشی سی رہنے

لگی تا آنکہ وہ وقت آ گیا جس سے کسی کو مفر نہیں اور آپ ہزار ہا ہزار تلامذہ و متعلقین کو سوگوار چھوڑ کر آخرت کی طرف سفر کر گئے جہاں ہر شخص کو کسی نہ کسی دن جانا ہے۔ إنا للہ و إنا إلیہ راجعون۔

آپ کی زندگی کی یہ تمنا بھی اللہ نے پوری کی کہ زندگی کے آخری لمحات تک حدیث شریف کی خدمت کا سلسلہ نہ چھوٹے چنانچہ درس بھی ہوتا رہا اور تالیف کا کام بھی جاری رہا۔

آپ کی وفات کا یہ حادثہ ۱۶ شوال المکرم ۱۴۳۸ھ مطابق ۱۱ جولائی ۲۰۱۷ء بروز منگل صبح ۹ بجے پیش آیا، وفات کی خبر جنگل میں آگ کی طرح پھیل گئی، ہر شخص جہاں تھا سناٹے میں رہ گیا، بقدر تعلق آنکھوں سے غم اور رنج کے آنسو اُمڈ آئے دل پکڑ کر رہ گیا اور قریب کے حضرات خبر سنتے ہی حجرۂ قیام کی طرف جمع ہونے لگے، دیکھتے دیکھتے مدرسہ کا پورا احاطہ اوپر نیچے انسانوں سے بھر گیا۔ خوش قسمت ہیں وہ حضرات جنہیں آخری دیدار نصیب ہو گیا جنازہ میں شرکت کی سعادت مل گئی۔ دور کے حضرات تو جنازہ میں پہونچ ہی نہیں سکتے تھے قرب وجوار کے لوگ بھی لاکھوں کی تعداد میں شریک ہوئے اور غالباً سہارنپور کی تاریخ میں ایسا جنازہ نہیں دیکھا گیا۔ یہ حضرت کی قبولیت عند اللہ کی بڑی نشانی ہے، زبانِ خلق کو نقارۂ خدا سمجھو۔

آپکو حدیث شریف کے پڑھنے پڑھانے اور اسکی خدمت سے اتنا شغف تھا کہ باوجود اس اندازہ کے کہ اب چل چلاو کا وقت ہے تین سال پہلے کی شدید بیماری میں یہ دعا فرمائی کہ اے اللہ حدیث شریف کی خدمت اور بخاری شریف کی تدریس کی مرتے دم تک توفیق عطا فرما، اور آخر میں تو اس خیال سے کہ حدیث شریف پر جو کام کیا ہے اور کاغذات لکھے ہیں وہ مرتب ہو جائیں اور ضائع ہونے سے بچ جائیں آپ نے مدینہ منورہ سے سہارنپور جلد پہونچنے پر اصرار کیا اور علاج بھی نامکمل چھوڑ کر تشریف لے آئے۔

حضرت کے سفر کے خادمِ خاص محب مکرم مولانا یونس رندیرا نے بتایا کہ حجاز کے بڑے بڑے حضرات شیخ بکر بن لادن، شیخ محمد بن لادن، شیخ داود علوانی، شیخ اسماعیل سرتی، شیخ یونس دہلوی وغیرہ وغیرہ حضرات نے بار بار اقامہ کی پیشکش کی اور قیام کے لئے انتظام بھی کر دیا مگر حضرت کو صرف اور صرف حدیث شریف کی خدمت سے عشق تھا اس لئے آپ سہارنپور ہی رہے آخر آپ کا انتقال وہیں ہوا اور جنازہ بھی دار الحدیث سے اٹھا۔

آخری دور میں تو انہی اوراق کو جو حدیث شریف اور بخاری شریف کی تعلیقات و حواشی کی صورت میں ہیں جلد از جلد مرتب کرنے کے خیال سے احقر اور حضرت کے تلامذہ سے مستعد نوجوان فارغین جو کمپیوٹر وغیرہ بھی جانتے ہوں سہارنپور بھیجنے کا تقاضا رکھا۔ الحمدللہ دارالعلوم بولٹن سے ایک فارغ طالب علم مولوی نور محمد تیار ہوئے، وہ اتوار کو سہارنپور پہونچے اور حضرت نے ان سے فرمایا کہ کل پیر سے کام شروع کرینگے مگر طبیعت کے شدید اضمحلال اور اغماء کی سی کیفیت کی وجہ سے کام شروع نہیں ہوا اور منگل کو تو رفیق اعلیٰ سے جا ملے۔

یہاں ایک بات کا ذکر کرتا چلوں کہ حضرت نے سفر عمرہ میں جب میں پاس بیٹھا ہوا تھا یہ فرمایا کہ امام بخاری نے جو ابواب باب من قال کذا یا باب من فعل کذا یا باب ھل وغیرہ عنوان سے قائم فرمایا اگر ان کی ایک مجموعی فہرست نظروں کے سامنے آجائے تو ان ابواب پر مزید غور کرنا ہے، احقر نے انگلینڈ جاکر ماہِ رمضان میں بحالت اعتکاف یہ کام کیا اور الگ الگ فہرست بنائی جو چودہ پندرہ صفحات میں تیار ہوئی اور انہی مولوی نور محمد کے ساتھ بھیجی جو حضرت کو پیر کے دن پیش کی اور فرمایا کہ ڈیسک پر رکھدو کل دیکھیں گے، اندازہ لگایئے کہ آخر وقت تک بخاری شریف کے ابواب و تراجم پر ہی غور و فکر کا خیال رہا اور اسی حال میں دنیا سے تشریف لے گئے۔

میں حضرت شیخ کے ان تمام خدام کو جنہوں نے حضرت کی جب کبھی اور جس انداز سے خدمت کی ہو بالخصوص کتب احادیث پر لکھے گئے ان اوراق کو قلمبند کرنے اور نقل کرنے کی محنتیں جس دور میں بھی اٹھائی ہوں ان سب کو مبارکباد پیش کرتا ہوں، اللہ تعالی ان سب کی خدمات بارگاہ عالی میں قبول فرمائے اور اسکا بہترین بدلہ عطا فرمائے بالخصوص عزیز گرامی قدر مولانا یونس رندیرا صاحب مقیم مدینہ منورہ کو جو حضرت والا کے ایک مدت سے اسفار حرمین و دیگر ممالک کے بہترین رفیق خادم و معاون بنے، جنہوں نے حضرت والا کو آرام پہونچانے اور حضرت کی منشا کو سمجھ کر ہر طرح راحت پہونچانے میں کوئی کمی نہیں کی بہترین بدلہ عطا فرمائے، اللہ ان سے راضی ہو جائے، اسی طرح حضرت کے اخص تلامذہ اور خدام میں حضرت مفتی شبیر صاحب سابق استاذ حدیث دارالعلوم بری ہیں جن کا حضرت سے برسوں پرانا غیر معمولی تعلق رہا، تین سالہ دور طالب علمی کی خدمات اور پھر بعد میں مکمل ربط و تعلق اور ملاقاتیں اور بارہا وقتاً فوقتاً اہلیہ محترمہ کے ساتھ سہارنپور جاکر حضرت کی خدمت اور تمام کمرے کی صفائی اور کتابوں کے غلاف بدل کر نئے غلاف چڑھانا اور عمدہ ترتیب سے کتابوں کو

رکھنا بطور خاص خدمت کا جزء رہا، اللہ تعالی انہیں بھی بہترین بدلہ عطا فرمائے۔

اب ہم مختلف عنوانات کے تحت حضرت کے کچھ احوال واوصاف کا ذکر کرتے ہیں۔

عمر مبارک حضرت والا کی عمر مبارک حضرت کی خود نوشت تحریر میں ۲۵ رجب ۱۳۵۵ھ مطابق ۲/اکتوبر ۱۹۳۷ء دوشنبہ ہے مگر اسلامی انگریزی کیلنڈر سے دونوں تاریخوں کا تطابق نہیں ہوتا، جب حضرت سے ایک صاحب علم نے اس سلسلہ میں رجوع کیا تو فرمایا انگریزی تاریخ تو محفوظ ہے لکھی ہوئی ہے، اس اعتبار سے ۲/اکتوبر ۱۹۳۷ء کی تاریخ ۲۵ یا ۲۶ رجب ۱۳۵۶ھ روز شنبہ بنتی ہے، احقر نے بھی جوہر تقویم مصنفہ ضیاء الدین لاہوری کو دیکھا تو اسی طرح پایا، اس طرح حضرت کی عمر مبارک ۸۲ برس ۲ ماہ ۲۱ دن بنتی ہے اور انگریزی حساب سے ۷۹ برس ۹ ماہ ۲۱ دن بنتی ہے۔

تعلیمی وتدریسی مراحل اللہ تعالی نے آپ کو طالب علمی سے محنت اور مطالعہ کا ذوق عطا فرمایا تھا، مظاہر علوم کی طالب علمی کے دور میں آپ ہر کتاب میں اعلی نمبرات سے کامیاب ہوتے تھے، اور دورۂ حدیث کے سال تو آپ جماعت میں سب سے اعلی نمبرات سے کامیاب ہوئے جس پر مدرسہ کی طرف سے آپ کو خصوصی انعام بھی دیا گیا اس کی تفصیل تاریخ مظاہر میں دیکھی جاسکتی ہے۔

فراغت کے بعد آپ نے ایک سال مزید فنون کی کتابیں پڑھیں اور حضرت شیخ کی بخاری کے پورے درس میں سماعت فرمائی۔ آپ کی اسی استعداد اور محنت کی وجہ سے ارباب مدرسہ نے آپ کو مدرس رکھا، آپ نے تمام کتابیں محنت سے پڑھائیں طلبہ آپ کے درس سے مطمئن رہے آپ درس کو خوب حل کرتے اختلاف ائمہ اور ان کے دلائل تفصیل سے بتاتے، تمام باتیں انتہائی ترتیب سے بیان کرتے جس کی وجہ سے سبق خوب سمجھ میں آتا، ارباب مدرسہ آپ کی محنت سے خوش تھے اور آپ کی علمی ترقی کی راہ کھلتی گئی، اس دوران آپ کو حدیث شریف سے مناسبت پیدا ہوگئی، احادیث کی تدریس وتخریج میں (جو اُس دور میں مشکل ترین کام تھا اس لئے کہ براہ راست دسیوں کتابوں کے صفحات در صفحات کھولنے پڑتے تھے) حضرت شیخ زکریا کے معاون بن گئے اور حضرت شیخ کو آپ پر اعتماد ہونے لگا حتی کہ آپ کے پاس آنے والے علمی سوالات کے جواب کے لئے آپ ہی کے پاس بھیجتے تھے اور آپ قابل اطمئنان جواب لکھتے، اس طرح آپ بہت جلد تدریس حدیث تک پہونچ گئے

اور اس میں بھی آپ نے نیک نامی حاصل کی تاآنکہ ادارہ نے آپ کو اپنے اساتذہ کی موجودگی میں شیخ الحدیث کے منصب پر فائز کر دیا۔

اشتغال بالحدیث والمطالعہ آپ کو اگرچہ حدیث شریف سے خاص شوق اور عشق پیدا ہو گیا جو آپ کو اپنے اساتذہ سے وراثت میں ملا مگر آپ ہر فن کی کتابوں کا پورا مطالعہ کرتے تھے، ائمہ اربعہ کے فقہ کو انکی اصل کتابوں سے پڑھا اسی طرح متقدمین ائمہ اور علماء کی بہت سی کتابوں کو آپ نے برابر دیکھا جس کی وجہ سے آپ کو ہر فن میں پورادرک اور عبور حاصل ہو گیا جس کی وجہ سے آپ کے اندر ایک محققانہ شان پیدا ہو گئی، آپ فن کے ایک ناقد کی طرح پوری بصیرت کے ساتھ کلام فرماتے اور انکے اقوال میں محاکمہ فرماتے، آپ کا ایک خاص ذوق یہ تھا کہ اگر حدیث کے کسی شارح نے کوئی قول نقل کیا ہے تو آپ اس قول کے اصل قائل کی تلاش کرتے اور اسکے لئے دسیوں کتاب کی مراجعت کرتے، حتی کہ حافظ ابن حجر نے کسی کا کوئی قول نقل کیا تو انکی اصل کتاب میں اسکو تلاش کرتے اور وہ کتاب اگر نایاب ہے تو کہیں سے بھی کتاب تلاش کرواتے اور اس سلسلہ کے سینکڑوں واقعات ہیں۔

آپ کے استاذ خاص شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب کو آپ کے علم اور درس پر اتنا اعتماد تھا کہ ایک مرتبہ کسی بات پر حضرت شیخ نے آپ کو خط لکھا جو آب زر سے لکھنے کے لائق ہے

ابھی کمسن ہیں وہ کیا عشق کی بات جانیں عرضِ حالِ دلِ بے تاب کو شکوہ سمجھے

ابھی تدریس دورہ کا پہلا سال ہے اور اس سیہ کار کو تدریس دورہ کا اکتالیسواں سال ہے اور تدریس حدیث کا سینتالیسواں سال ہے، اللہ تعالی تمہاری عمر میں برکت دے اور مبارک مشغلوں میں تادیر رکھے، جب سینتالیس پر پہنچ جاؤ گے تو انشاء اللہ مجھ سے آگے ہو گے، فقط

زکریا ۲۴ رجب ۱۳۸۷ھ

اس پرچہ کو نہایت احتیاط سے کسی کتاب میں رکھیں، چالیس سال بعد پڑھیں۔

حضرت شیخ کا یہ خط آپ پر اعتماد کی کھلی نشانی ہے اور کسی بلند مقام کی پیشینگوئی کر رہا ہے۔

تصنیف وتالیف ابتدائی دور تدریس سے ہی آپ نے لکھنا شروع کیا، حضرت فرماتے تھے کہ میری فراغت پر والد صاحب نے ۲۰ روپے بھیجے میں نے ۱۸ روپے کی مشکاۃ المصابیح خریدی، اس کو دیکھ کر جہاں رواہ فلاں آتا تو اصل کتاب کھول کر اس سے مطابقت کرتا اگر اختلاف الفاظ ہوتا تو اس کو حاشیہ پر لکھ لیتا، اگر رواہ پر بیاض ہوتو مختلف کتابوں میں اس روایت کو تلاش کرتا اس طرح لکھنے اور تحقیق کا ذوق پیدا ہونے لگا، پھر جو کتاب پڑھاتے اس پر مختلف شروح سے حسب ضرورت حاشیہ لکھتے تخریج کی ضرورت ہوتی تخریج کرتے، اسی طرح آپ کے ذہن میں کوئی مضمون آتا آپ اس پر جزء کی شکل میں پورا رسالہ لکھتے اور اس کے لئے سیکڑوں کتابوں کی مراجعت کرتے، آپ کے بہت سے اجزاء اور رسائل اسی دور کے تالیف کردہ ہیں، پھر آپ نے بذل المجہود اور مسلم شریف اور آخر میں بخاری شریف پر بیشمار حواشی تعلیقات اور اوراق لکھے، شراح اور محدثین کی کتابوں کو دیکھتے ہوئے کوئی تسامح نظر آتا تو دوسری کتابوں سے حوالہ دے کر اسے لکھتے اس طرح آپ نے فتح الباری وغیرہ کتابوں پر بھی بہت کچھ لکھا، رات دن آپ کا یہی شغل تھا کہ پڑھتے اور لکھتے، نہ شادی کی نہ خانہ داری کے جھمیلوں میں پڑے، نہ کہیں جانا نہ آنا، نہ کسی جلسے اور اجتماع میں شرکت، ایک طویل زمانے تک آپ نے مدرسہ کے حجرے میں گوشہ نشینی کر کے وہ کام کیا کہ اب ان کاموں کی تکمیل کے لئے ایک اکیڈمی کی ضرورت ہے۔

کتب خانہ آپ کو کتابیں خریدنے کا شوق ابتدائی جوانی ہی سے تھا، جیسا کہ اوپر عرض کیا کہ جب فارغ ہوئے تو والد صاحب نے ۲۰ روپے بھیجے اسی وقت ۱۸ روپے کی مشکاۃ المصابیح خرید لی، ۱۳۸۴ھ میں حضرت شیخ زکریا نے حج میں جاتے ہوئے ۵۰ روپے دیئے واپسی میں آپ نے پوچھا کہ میں نے جاتے ہوئے ۵۰ روپے دیئے تھے وہ کچھ کام آئے تو فرمایا کہ میں نے اس سے نصب الرایۃ خرید لی، شیخ نے فرمایا اس کے لئے تو زندگی پڑی تھی، حالانکہ وہ دور حضرت کی مالی تنگی کا دور تھا مدرسہ کی تنخواہ بھی برائے نام تھی اور کافی رقم دواؤں کی نذر ہو جاتی تھی۔ اس سے اندازہ لگائیے کہ حضرت کو کتاب خریدنے کا کتنا شوق تھا، جب ذرا پیسے جمع ہوتے فوراً کوئی نہ کوئی کتاب خرید لیتے، بعد میں جب حج اور عمرہ کے اسفار ہونے لگے اور کچھ اہل محبت تلامذہ اور متعلقین ہدیہ دینے لگے تو ساری رقم وہاں سے کتابوں کے خریدنے میں لگا لیتے، عشاء کے بعد فوراً کتب خانوں میں چلے جاتے

اور کتب خانوں میں گھنٹوں کھڑے رہتے جو بھی کتاب نئی یا نادر مل جاتی فوراً خریدتے، جب چلنے پھرنے سے معذوری ہونے لگی تو طلبہ سے کتابیں خریدواتے، اگر کوئی کتاب موجود ہوتی مگر اسکا کوئی نیا نسخہ نئی تحقیق کے ساتھ چھپا ہو تو اسے خرید لیتے اور پرانا نسخہ کسی مدرسہ کو وقف کر دیتے، اس طرح کتابیں جمع کرتے کرتے آپ کا ذاتی کتب خانہ بہترین اور نادر کتب خانہ بن گیا جس میں کسی جامعہ کے کتب خانے سے کہیں زیادہ کتابیں ہیں، اور آج وہ انتہائی بیش قیمت کتب خانہ ہے۔

تحریر آپ کی تحریر اور خط نہایت عمدہ، صاف ہے، شکستہ رسم الخط میں جب لکھتے ہیں بہت ہی خوبصورت تحریر معلوم ہوتی ہے، آپ کا خط بہت آسانی سے پڑھا جاتا ہے، لکھنے میں غلطیاں بھی شاذونادر ہوتی ہیں، دوسری کتابوں کی عبارت نقل کرتے ہیں اس میں بھی بہت کم غلطیاں ہوتی ہیں، چنانچہ آپ کی تحریر کا ایک نمونہ ہم الیواقیت میں پیش کر چکے ہیں۔

تجوید آپ حافظ قرآن تو نہیں تھے مگر قرآن بہت صحت اور قواعد تجوید کی رعایت کے ساتھ پڑھتے تھے، چنانچہ درس میں جب کبھی کوئی آیت پڑھتے تو اسکا پورا اندازہ ہوتا، اسی طرح آپ خوش الحان اور بلند آواز تھے، آپ کی عمدہ آواز آخری عمر تک شاندار رہی۔

بیعت وارشاد سہارنپور کا علاقہ جو دوآبہ کا علاقہ کہلاتا ہے قدیم دور سے اولیاء اللہ اور مشائخ زمانہ کا مسکن مولد ومدفن رہا ہے، حضرت کے ابتدائی دور میں رائے پور سہارنپور دیوبند جلال آباد وغیرہ کی خانقاہیں آباد تھیں بالخصوص حضرت اقدس شاہ عبدالقادر رائے پوری کا وجود بامسعود تھا جن سے کسب فیض کے لئے دور دور سے علماء امت آتے تھے حضرت نے بھی انکی بار بار زیارت کی اور آپ اپنے درس میں ان کے تواضع وفنائیت اور علمی روحانی مدارج کے واقعات کثرت سے سناتے تھے، اور شیخ الحدیث حضرت اقدس مولانا محمد زکریا صاحب اور حضرت اقدس مولانا اسعد اللہ صاحب خلیفۂ حکیم الامت حضرت تھانوی خود سہارنپور میں تھے جن سے ہمیشہ ہی فیضیاب ہونے کا موقع ملتا تھا، اور خاص طور سے حضرت اقدس مولانا اسعد اللہ صاحب کی بزرگی اور تقوی وطہارت کی تو آخر دم تک تعریف کرتے تھے، بسا اوقات یہ فرماتے کہ یہ سب حضرت ناظم صاحب کی برکت اور دعا ہے، آپ نے زمانۂ تدریس میں باقاعدہ حضرت شیخ زکریا کے ہاتھ پر بیعت کی، چونکہ مطالعہ اور

تدریس میں انہماک تھا اس لئے خاص اشغال سلوک و تزکیہ کی طرف آپ زیادہ توجہ نہ دے سکے مگر ان حضرات کی مجالس میں برابر حاضری رہی، ایک مدت گذرنے کے بعد اولا حضرت ناظم صاحب یعنی مولانا اسعد اللہ اور ثانیا حضرت شیخ زکریا کی طرف سے اجازت بیعت وارشاد دی گئی، انہیں بزرگوں کا فیض باطنی آپ کو یہ ملا کہ آپ کے اندر بھی تواضع و فنائیت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی، آپ نے زندگی بھر کی تحریری خدمات کو طباعت کے لائق سمجھا ہی نہیں بلکہ ہمیشہ انکار کرتے رہے، اسی طرح تقوی اور طہارت، عفت و عفاف، دنیا سے بے رغبتی، آخرت کا شوق، طاعت کی طرف دھیان، ذکر اللہ کا قلبا و لسانا اہتمام، درود شریف کی کثرت، سادگی وغیرہ انہی حضرات اولیاء اللہ کے فیوض باطنی کے اثرات ہیں جو غیر اختیاری طور سے سالکین کے قلوب میں رچ بس جاتے ہیں اور زندگی صاف و شفاف بے غبار بلکہ دوسروں کے لئے آئینہ بنتی ہے۔

حضرت اقدس سے جہاں بیشمار طلبہ اور فضلاء نے پوری بخاری شریف پڑھ کر یا کم و بیش کچھ حصہ یا اوائل الاربعین یا حدیث مسلسل بالاولیۃ پڑھ کر حدیث کی سند لی ہے اور اپنا اختصاص پیدا کیا ہے وہیں پر آپ کے دست مبارک پر بہت سے لوگوں نے بیعت توبہ لی ہے اور اپنی باطنی تربیت اور تزکیہ و احسان کے لئے آپ سے ربط قائم کیا ہے، ان میں اکثر حضرات عوام المسلمین سے زیادہ اہل علم کا طبقہ ہے اور یہ سلسلہ آخر عمر تک جاری رہا، ان میں جن حضرات نے اپنی باطنی نسبت قوی کی اور نسبت احسان ان میں پیدا ہوئی انکو حضرت نے اجازت بیعت و خلافت عطا فرمائی۔

تقوی اور اتباع سنت زندگی بھر آپ تقوی اور اتباع سنت سے معمور رہے اور یہ فیض ہے مشائخ اور اولیاء اللہ کا، اسی طرح اوراد و وظائف مسنونہ کا اہتمام اور ذکر اللہ کی کثرت آپ کا معمول تھا، حضرت شیخ زکریا کے یہاں ماہ مبارک میں روزانہ اور ہر جمعہ کو ذکر بالجہر کا اجتماعی معمول ہوتا آپ اس میں شریک ہوتے، حضرت کے بعد ماہ رمضان میں اطراف و اکناف سے ایک بڑی تعداد آپ کی خدمت میں حاضر ہوتی ان میں اکثر علماء ہوتے اور روزمرہ کے معمولات تلاوت کلام اللہ اور تراویح و ذکر اللہ اور مجلس میں شریک ہوتے، اسی طرح آپ طہارت اور پاکی کا خاص اہتمام فرماتے، یوں بھی آپ انتہائی نظیف و لطیف الطبع تھے، ذرا سا بھی شک و شبہ ہوتا آپ بدن دھوتے کپڑے بدلتے آخر میں جسمانی اعذار کے باوجود آپ تکلیف سہ کر بھی آپ یہ کام انجام

دیتے۔ آپ آخری دور میں بھی ہمیشہ نماز زمین پر بیٹھ کر ادا فرماتے، حرمین شریفین کے سفر میں بھی مسجد میں وہیل چیر پر تشریف لاتے مگر اتر کر فرش پر ہی نماز پڑھتے اور وہیل چیر ایک طرف رکھ دی جاتی، وہاں موجود کتنے عرب نمازیوں کو بھی اس پر تعجب ہوتا کہ معذور ہیں پھر کیوں زمین پر بیٹھ کر نماز پڑھتے ہیں جبکہ وہاں سینکڑوں لوگ کرسیاں لے لے کر نماز پڑھتے ہیں، یہ بھی آپ کے تواضع اور مسنون طریقے پر نماز ادا کرنے کی دلیل ہے۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اولیاء اللہ اور مشائخ طریقت کا سب سے بڑا وظیفہ امت کو خیر کی دعوت اور برائیوں سے روکنا ہے اسی لئے اجازت بیعت وارشاد دی جاتی ہے، حضرت اقدس نے اس سلسلے میں بھی بڑی خدمات انجام دی ہیں، واردین وصادرین کو ہمیشہ اتباع سنت کی ترغیب دیتے اور مخاطب میں اگر کوئی کمی محسوس کرتے تو فوراً تنبیہ کرتے چاہے مخاطب کیسا ہی دینی یا دنیوی وجاہت والا آجائے، اگر کوئی بے ڈاڑھی والا مسلمان آجائے تو اسے ڈاڑھی رکھنے کی ترغیب دیتے، اگر بچے یا جوان آئیں تو پوچھتے حافظ ہو؟ اگر نہیں تو حفظ کی ترغیب دیتے اور اگر حافظ ہو تو نوافل میں ایک پارہ یومیہ پڑھنے کی ترغیب دیتے، کوئی اپنی پریشانی کا ذکر کرے تو درود شریف یا استغفار کی کثرت کا حکم کرتے، آپ ان باتوں کے بتانے میں کسی کی کوئی پرواہ نہیں کرتے، بعض مرتبہ کوئی ایسی بات فرمادیتے یا کوئی ایسا مرض بتادیتے جس کا مخاطب شکار ہوتا اور پھر اسکا علاج بتاتے، یہ حضرت کے فراست قلب یا کشف کی بات ہوتی۔

صحیح بخاری کے درس کی خصوصیات آپ صحیح بخاری کے درس کی بھرپور تیاری کرتے، پورا مطالعہ کرتے، شروح بخاری کا مطالعہ کرکے اس کی ضروری باتوں کو نوٹ کرتے، آپ نے مطالعہ کے دوران تین طرح کے حواشی لکھے، ایک تو مختصر اشارات جو بین السطور یا حاشیہ پر ہوتے جس سے کتاب کی تدریس میں مدد لیتے، دوسرے حاشیہ پر یا سادہ ورق پر پورے باب کا خلاصہ، غرض مصنف، مناسبت ابواب یا نئی تحقیق لکھتے، تیسرے بعض دقیق ابواب پر مستقل اجزاء کی شکل میں تحریر فرماتے، ہر بات کا پورا حوالہ لکھتے، درس میں ہر قول کا حوالہ دیتے، کتاب کی عبارت کو پوری طرح حل کرتے، تمام مسالک و مذاہب ائمہ اربعہ کے ناموں کے ساتھ نقل کرتے بلکہ دیگر ائمہ متبوعین اور علماء کے نام بیکر ان کے اختلافات اور دلائل بھی ذکر کرتے، آپ کا درس انتہائی

مرتب محقق اور جامع ہوا کرتا تھا، شروع سے اخیر کتاب تک برابر سمجھاتے اور وقت پر کتاب پوری کرتے، شروع دور جوانی میں تو کلام انتہائی مفصل ہوتا تھا بعد میں رفتہ رفتہ اختصار ہوتا گیا، اسی طرح درس دینے کے لئے اہتمام سے وضوء کرتے خوشبو لگاتے عمامہ باندھتے اور سینے پر بخاری شریف رکھے ہوئے درس گاہ میں تشریف لاتے، بعد میں عذر کی وجہ سے یہ اہتمام کم ہو گیا۔

بخاری شریف کے بہت سے ابواب اور حدیث شریف کی بہت سی عبارات پر اگرچہ شراح نے حرف آخر کہہ دیا ہو مگر آپ اسکی بھی تحقیق کرتے، ایک مرتبہ احقر سہارنپور گیا ہوا تھا اور جب بھی جاتا شیخ کے درس میں ایک یا دوبار بیٹھ جاتا، ایک مرتبہ کتاب الحج کا سبق چل رہا تھا، عبارت آئی ترکتہ بتعھن وھو قائل بالسقیا، لفظ قائل ہمزہ سے ہے یا ب سے قابل ہے، شراح نے لکھا پہلا لفظ صحیح ہے، حضرت نے سفر حج میں اسکی تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ تعہن، سقیا کے مقابل اور قریب ہے اور رجل مذکور تعھن کا تعارف کرا رہا ہے کہ وہ سقیا کے قریب اور مقابل ہے لہذا قابل 'ب' سے ہی صحیح ہے، اسطرح حضرت ہر بات کی مکمل تحقیق فرماتے تھے۔

صحیح بخاری سے تعلق حضرت نے دنیا ومافیہا سے الگ ہو کر ساری زندگی صرف اور صرف کتب حدیث شریف اور اسکے شروح و حواشی کا مطالعہ کیا بالخصوص صحیح بخاری کو من و عن براہ راست حل کرنے اور اسکے تراجم وابواب کی اغراض پر غور کرنے اور مابین الابواب مناسبات پیدا کرنے پر زندگی خرچ کر دی، پچاس سال تک صحیح بخاری آپ کا اوڑھنا بچھونا بن گئی جس کے واسطہ سے امام بخاری کی پوری فکر اور انکا مشرب آپ کے دل دماغ میں رچ بس گیا، سچ کہا کسی نے

چو عمرم مدتے باگل گزر کرد　　　جمالِ ہم نشیں در من اثر کرد

صحیح بات تو یہ ہے کہ صحیح بخاری اور امام بخاری آپ کا قال اور حال بن گیا تھا، اور صحیح بخاری کی محبت آپ کے قلب میں رچ بس گئی تھی اور اسکے سوا آپ کے دل دماغ میں کوئی اور چیز نہیں رہی، یوں کہیئے کہ آپ کی ذات اس شعر کا مصداق بن گئی

عذل العواذل حول قلبی التائه　　　وھوی الأحبة منه فی سودائه

یعنی کوئی انکی محبت میں مجھے کتنا ہی ملامت کرے پروا نہیں اسلئے کہ محبوب کی محبت سوداء قلب میں جاگزیں

ہو چکی ہے، اس کتاب کی برکت سے حضرت اقدس میں حب نبوی اور عشق محمدی ﷺ رگ و ریشہ میں سرایت کر چکی، ایک مرتبہ حضرت نے مجھ سے فرمایا کہ جب لکھنے پڑھنے کا کام کرو تو نیت کرو کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کلام کی شرح کر رہا ہوں، اندازہ لگایئے کہ آپ کا ذہن کہاں تک پہونچا اور بخاری کے مطالعہ اور تصنیف و تالیف میں آپ کی کیا نیت رہتی ہوگی، در حقیقت اسکی وجہ سے آپ کے دل میں رسول اللہ ﷺ کی محبت اور عظمت آخری درجہ پر پیدا ہو چکی تھی۔

حضرت کی ساری زندگی کی کمائی صحیح بخاری کے تراجم کی غرض و غایت، ابواب کی مناسبات میں غور و فکر اور بخاری کے مشکل الفاظ کا حل کرنا ہے، یہ وہ چیز ہے کہ بڑے بڑے فضلاء عرب فرماتے ہیں کہ شیخنا یونس أفقه تراجم صحیح البخاری فی هذا العصر، لہٰذا حضرت کی اس عظیم محنت سے فائدہ اٹھانے کی ضرورت ہے۔

اسی اہمیت کی وجہ سے ہندوستان کے ہزاروں طلبہ نے آپ سے سہارنپور پہونچ کر بخاری شریف پڑھی اور ان میں وہ طلبہ بھی کافی بڑی تعداد میں ہوتے تھے جو اپنے علاقہ کے مدارس سے فراغت حاصل کر کے مظاہر علوم میں داخل ہو کر یا سماعت کر کے بخاری شریف پڑھتے تھے، اور جب اسکا شہرہ حرمین کے سفر میں ہوا تو بڑے بڑے علماء عرب نے آپ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیا اور نہایت ہی عقیدت و محبت سے حدیث کی کوئی کتاب پڑھ کر سند حاصل کی، اور چند فاضل علماء عرب نے تو بالالتزام ہر سفر حج یا عمرہ میں بالترتیب بخاری شریف اور دیگر کتابیں پڑھ کر اجازت حاصل کی جن میں شیخ احمد عاشور، شیخ محمد الحریری، شیخ عبداللہ التوم وغیرہ وغیرہ حضرات تھے۔

اسفار حضرت کا ابتدائی دور انتہائی عسرت اور تنگی میں گزرا، جب جونپور سے مظاہر علوم سہارنپور میں شوال ۱۳۷۷ھ میں داخل ہوئے تو اسکے بعد ۱۱ برس تک آپ اپنے وطن نہیں گئے، اس عرصہ میں ۴ سال طالب علمی کے اور ۷ سال تدریس کے ہیں، شعبان میں اپنے وطن کچھ دنوں کے لئے والد صاحب اور بھائی صاحب اور باقی رشتے داروں سے ملنے تشریف لے گئے، رمضان کی تعطیلات بھی مدرسہ میں گزرتی تھیں اور سوائے مطالعہ کتب کے کوئی اور شغل نہیں تھا، پھر ایک عرصہ کے بعد آپ حج بیت اللہ کے لئے تشریف لے گئے، ۱۹۸۷ء میں

آپ نے رمضان کا عمرہ کیا پھر انگلینڈ کا سفر ہوا، اس وقت زیادہ تر قیام دار العلوم بری میں تھا اور وہیں سے پورے ملک میں سفر کا نظام بنا اور یہاں سے حج کرتے ہوئے ہندوستان تشریف لے گئے، پھر ایک عرصہ گزر گیا کہ بہت کم سفر ہوا، آخری تقریباً بیس سالوں میں ماہ رجب میں ختم بخاری شریف کے بعد ہتورا باندہ اور گجرات کے چند مدارس بالخصوص جامعہ قاسمیہ کھروڈ، ہانسوٹ، اکلکوا، ماہی پالنپور اور بعض دیگر مدارس گجرات کا ضرور سفر ہوتا، اس کے علاوہ بھی بعض علاقوں میں تشریف لے گئے، اور ہندوستان سے باہر دو سفر کا معمول بن گیا، ایک شعبان میں بیرون ملک انگلینڈ کے سفر کا ہر سال کا معمول ہو گیا پھر کبھی ساؤتھ افریقہ اور زامبیا اور آخری سفر میں ری یونین اور سفر سے واپسی میں بالخصوص رمضان کا عمرہ کرتے ہوئے ہندوستان واپسی، دوسرا سفر حج بیت اللہ کا ہوتا تھا، اس طرح آپ کا فیض پورے عالم میں پھیل گیا اور ہر جگہ بالواسطہ یا بلاواسطہ آپ کے بیشمار تلامذہ ہو گئے۔

اللہ تعالی سے دعا ہے کہ وہ حضرت والا کے سفر و حضر کی تمام خدمات دینیہ و علمیہ کو قبول فرمائے، نجات آخرت کا ذریعہ بنائے اور جنت الفردوس میں داخل فرمائے۔

باتیں تو اور بھی بہت سی لکھنے کی ہیں مگر اس وقت اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالی اس تحریر کو قبول فرمائے۔

والسلام آپ کا ایک ادنی شاگرد محمد ایوب سورتی عفا اللہ عنہ

خادم مجلس دعوۃ الحق یوکے، ودعوۃ الحق سورت

وخادم حدیث نبوی دار العلوم فلاح دارین ترکیسر، سورت، گجرات

ایک خودنوشت مرقع

اسم گرامی محمد یونس

ولادت تاریخ پیدائش: صبح ۷/بجے بروز شنبہ ۲۵/رجب ۱۳۵۵ھ مطابق ۲/اکتوبر ۱۹۳۷ء

طفولیت و تعلیم

ابتداءً جب عمر چھ سات سال کے مابین ہوئی اپنے شوق سے ایک مکتب میں جانا شروع کیا جس کی صورت یہ ہوئی کہ والدہ مرحومہ کا تو انتقال ہو گیا تھا جبکہ میری عمر ۵ سال ۱۰ ماہ کی تھی، نانی کے پاس رہتا تھا، وہ چھوٹے ماموں کو مکتب جانے کیلئے مار رہی تھی میرے منہ سے نکل گیا کہ ہم بھی پڑھنے جائیں گے، اسی وقت کھانا پک گیا اور ڈیڑھ میل پر ایک مکتب تھا جہاں بڑے ماموں کے ساتھ بھیج دیئے گئے مگر راستہ میں تھک گئے تو ماموں نے کاندھے پر اٹھایا، تھوڑی دور چل کر اتار دیا اسی طرح کبھی اٹھالیتے اور کبھی اتار دیتے، سارا راستہ قطع ہو گیا مگر بچپن کی وجہ سے پڑھنا نہیں ہو سکا، صرف کھیل کود کام تھا، پھر ایک اور مکتب میں بیٹھے، وہاں کچھ قاعدہ بغدادی پڑھا، ماموں صاحب نے پڑھنا چھوڑ دیا تو ہمارا پڑھنا بھی چھوٹ گیا۔

پھر کچھ دنوں بعد ایک پرائمری اسکول ہمارے گاؤں میں قائم ہو گیا، اس میں جانے لگے، درجہ دوم تک وہاں پڑھا پھر درجہ سوم کیلئے مانی کلاں کے پرائمری اسکول میں داخلہ لیا، سوم پاس کرنے کے بعد والد صاحب نے یہ کہہ کر چھڑا دیا کہ انگریزی کا دور نہیں اور ہندی میں پڑھانا نہیں چاہتا۔

ایک دلچسپ قصہ پیش آیا کہ میں اپنے طور پر ہندی کی پہلی کتاب پڑھ رہا تھا اس میں لکھا ہوا تھا کہ "طوطا رام رام کرتا ہے" والد صاحب نے جب مجھ کو پڑھتے سنا تو فرمایا: "کتاب رکھ دو، بہت پڑھ لیا" اس کے بعد تقریباً دو سال تعلیم چھٹی رہی۔

علاقہ کا حال۔ علاقہ میں عام طور سے جہالت تھی، لیکن عام طور پر لوگ صحیح العقیدہ اور دین کی طرف مائل تھے، میرے نانا مرحوم تو میری ولادت سے غالباً پہلے وفات پا گئے تھے، پھر نانی مرحومہ کی دوسری شادی میرے

دادا مرحوم کے بڑے بھائی سے ہوئی جن کو ہم ساری عمر اپنا نانا سمجھتے رہے، اور وہ بھی ہمارے ساتھ ایسا ہی برتاؤ کرتے تھے، وہ بچپن سے نمازی اور دین دار تھے، عام طور سے برمار ہا کرتے تھے، وہاں کوئی عالم رہتے تھے جو حضرت حاجی صاحب نور اللہ مرقدہ کے سلسلہ میں منسلک تھے، ان سے اچھا تعلق تھا، جس کا اثر یہ ہوا کہ ہمارے گاؤں میں تعزیہ بنتا تھا جس میں ہمارے خاندان کے بعض لوگ شریک ہوتے تھے، سنا ہے کہ دادا مرحوم بھی شرکت کرتے تھے مگر نانا مرحوم نے ڈھول وغیرہ توڑ ڈالے اور اس بدعت کا ہمیشہ کیلئے خاتمہ ہو گیا۔

والد صاحب تو ہمیشہ ہی بدعت سے دور رہے، لیکن ایک چیز کوئی بھی بدعت نہیں سمجھتا تھا وہ مولود شریف اور قیام تھا، حضرت مولانا عبد الحلیم صاحب مدظلہ (یہ بھی اپنے مولائے حقیقی سے جا ملے) کی آمد و رفت شروع ہوئی تو ہمیشہ کیلئے اسکا خاتمہ ہو گیا۔

مجھے اپنے بچپن کا واقعہ یاد ہے جب میری عمر ۹، ۱۰ سال کی ہو گی، میں بچوں کے ساتھ مولود کی مجلس کرتا تھا، ہماری بیل گاڑی تھی اس پر ہم تین چار بچے جمع ہو جاتے اور ہم سب سے بڑے علامہ سمجھے جاتے اور مولود پڑھتے، اور پڑھتے کیا، صرف کھڑے ہو کر درود و سلام پڑھ لیتے اور اس کے بعد گھروں سے جو کھانا وغیرہ لاتے وہ مل کر سب کھا لیتے اور مجلس برخواست ہو جاتی۔

اپنے علامہ سمجھے جانے کا ایک دلچسپ قصہ لکھتا ہوں، میں اپنے گاؤں کے پرائمری اسکول میں پڑھتا تھا، نو سال کی عمر ہو گی، ماسٹر صاحب موجود نہیں تھے، تھوڑی دیر میں دیکھا ایک جنازہ قریب کے قبرستان میں لایا گیا اور اس کو دفن کیا جانے لگا، ہم نے سب لڑکوں سے کہا کہ ہم نے جنازہ نہیں پڑھی جلدی سب لوگ وضو کر لیں، سب نے وضو کیا اور ہم نے نماز جنازہ پڑھائی، نا معلوم کیا ہوا دوبارہ پڑھائی غالباً سہ بارہ بھی، اور یہ سب مکتب میں ہو رہا تھا جو اسوقت گاؤں سے باہر ایک شخص کی عمارت میں تھا جہاں ان کے بیل اور مزدور رہتے تھے۔

بچہ کا خطبہ بڑے کی امامت۔ ایک اور دلچسپ قصہ لکھ دوں، ہمارے گاؤں میں جمعہ ہوا کرتا تھا، ہم سب سے پہلے غسل کر کے پہنچ جاتے تھے اور خطیب صاحب کی نقل اتارا کرتے تھے، ایک مرتبہ اتفاق سے خطیب صاحب موجود نہ تھے اور گاؤں کے بڑے بوڑھے موجود تھے جن میں میرے نانا بھی تھے، میری عمر ۹، ۱۰ سال

سے زیادہ نہ ہوگی، کوئی پڑھا لکھا نہ تھا صرف قرآن شریف پڑھے ہوئے تھے، اس کے علاوہ کچھ پڑھ نہیں سکتے تھے، حضرت عمرو بن سلمہ الجرمیؓ کی طرح ہم ہی اس وقت سب سے بڑے پڑھے لکھے تھے، ایک صاحب نے ہمیں حکم دیا: "چل منبر پر اور خطبہ پڑھ۔"

ہم بے خوف چڑھ گئے اور خطبہ شروع کر دیا، ایک جگہ تو ذرا اٹک سی ہو گئی باقی اور الحمد للہ صاف ہی پڑھا گیا، نماز ایک دوسرے صاحب نے پڑھائی، ہماری نانی صاحبہ اور دوسرے اعزاء اس سے بہت مسرور ہوئے، مگر خیال یہ پڑتا ہے کہ خطبہ ایک ہی ہوا تھا۔

گاؤں کا حال- ہمارے گاؤں سے تین میل کے فاصلہ پر مانی کلاں میں جامع مسجد میں توحفظ پڑھایا جاتا تھا اور اتنا بابرکت درس تھا کہ سینکڑوں حفاظ پیدا ہوئے، ہمارے مختصر سے گاؤں میں جس کی اس وقت کی مسلم آبادی زیادہ سے زیادہ پندرہ مکانات پر مشتمل تھی اس میں چھ حفاظ تھے، وہیں مدرسہ ضیاء العلوم تھا جس میں ہماری ابتدائی تعلیم ہوئی، ہمارے گاؤں میں سب سے پہلے اس مدرسہ میں مولوی نور محمد صاحب نے پڑھا جن سے ہم نے تعلیم الاسلام کے کچھ اسباق پڑھے، وہ پھر پاکستان چلے گئے۔

عربی کی تعلیم- پھر تقریباً ۱۳ سال کی عمر میں مدرسہ ضیاء العلوم قصبہ مانی کلاں میں داخلہ ہوا، ابتدائی فارسی سے لیکر سکندر نامہ تک اور پھر ابتدائی عربی سے لیکر مختصر المعانی مقامات وشرح وقایہ ونور الانوار تک وہیں پڑھیں۔ اکثر کتابیں استاذی مولانا ضیاء الحق صاحب سے اور شرح جامی بحث اسم حضرت مولانا عبد الحلیم صاحب مد ظلہ سے پڑھیں، مگر کثرت امراض کی وجہ سے بیچ میں طویل فترات واقع ہوتی رہیں، اسلئے تکمیل کافی مؤخر ہوگئی۔

پھر یہ بھی پیش آیا کہ ہماری جماعت ٹوٹ گئی، ہم نے اولاً شرح جامی، شرح وقایہ، نور الانوار مولانا ضیاء الحق صاحب سے پڑھی تھی مگر جماعت نہ ہونے کی وجہ سے حضرت مولانا عبد الحلیم صاحب نے اگلے سال پھر انھیں کتابوں میں داخل کر دیا اور خود پڑھایا۔

مظاہر علوم میں داخلہ- اسکے بعد شوال ۱۳۷۷ھ میں مدرسہ مظاہر علوم میں بھیج دیا، یہاں آکر پہلے سال جلالین، ہدایہ اولین، میبذی اور اگلے سال بیضاوی، سلّم، ہدایہ ثالث، مشکوۃ شریف اور تیسرے سال یعنی شوال

۱۳۷۹ھ تا شعبان ۱۳۸۰ھ دورۂ حدیث شریف کی تکمیل کی، اور اس سے اگلے سال کچھ مزید کتابیں ہدایہ رابع، صدرا، شمس بازغہ، اقلیدس، خلاصۃ الحساب، در مختار، پڑھیں۔

مظاہر علوم کی مسند تدریس پر- شوال ۱۳۸۱ھ میں معین المدرس کے عہدہ پر تقرر ہوا، وظیفۂ طالب علمی کے ساتھ سات روپیہ ماہانہ ملتا تھا، شرح وقایہ اور قطبی زیر تعلیم و تدریس تھیں، اگلے سال بھی یہی کتابیں رہیں اور وظیفہ ۱۰ روپے ماہانہ ہوگیا، اس سے اگلے سال تیس روپے خشک یعنی بلا طعام پر تقرر ہوا، اور مقامات و قطبی سپرد ہوئیں، اور اس سے اگلے یعنی چوتھے سال شوال ۱۳۸۴ھ سے ہدایہ اولین، قطبی و اصول الشاشی زیر تدریس تھیں۔

درس حدیث- اسی سال ذی الحجہ ۱۳۸۴ھ میں حضرت استاذی مولانا امیر احمد صاحب نور اللہ مرقدہ کا انتقال ہو جانے کی وجہ سے مشکوۃ شریف استاذی مفتی مظفر حسین صاحب حال ناظم اعلیٰ مظاہر علوم کے یہاں سے منتقل ہو کر آئی جو باب الکبائر سے پڑھائی، پھر آئندہ سال شوال ۸۵ھ میں مختصر المعانی، قطبی، شرح وقایہ، مشکوۃ شریف مکمل پڑھائی، اور شوال ۸۶ھ میں ابوداود شریف ونسائی شریف و نور الانوار زیر تعلیم رہیں، اور شوال ۸۷ھ سے مسلم شریف، نسائی و ابن ماجہ و موطئین زیر درس رہیں۔

شیخ الحدیث کے منصب پر- اس کے بعد شوال ۱۳۸۸ھ میں بخاری شریف و مسلم شریف و ہدایہ ثالث پڑھائی، وللہ الحمد حمدا کثیراً طیبًا مبارکًا علیہ، اور اسکے بعد سے بحمد اللہ سبحانہ وتعالی بخاری شریف اور کوئی دوسری کتاب ہوتی رہتی ہے۔

امراض کے باوجود علمی شغل- میں مسلسل بیمار رہا، مظاہر علوم آنے کے چند دن بعد نزلہ و بخار ہو گیا اور پھر منہ سے خون آگیا، حضرت اقدس ناظم (مولانا اسعد اللہ) صاحب نور اللہ مرقدہ کا مشورہ ہوا کہ میں گھر واپس ہو جاؤں لیکن میں نے انکار کر دیا، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ واعلی اللہ مراتبہ نے بلا کر ارشاد فرمایا کہ: "جب تو بیمار ہے اور لوگوں کا مشورہ بھی ہے تو مکان چلا جا" میں نے عرض کیا جواب تک یاد ہے، کہ: "حضرت! اگر مرنا ہے تو یہیں مر جاؤں گا" حضرت نے فرمایا کہ "بیماری میں کیا پڑھا جائے گا؟" میں نے عرض کیا، اور اب تک الفاظ یاد

ہیں کہ: "حضرت! جو کان میں پڑے گا وہ دماغ میں اتر ہی جائے گا" اس پر حضرت قدس سرہ نے ارشاد فرمایا کہ "پھر پڑارہ"۔

یہ ہے حضرت قدس سرہ سے پہلی بات چیت، اس کے بعد ہم تو بہت بیمار رہے، اور گاہ بگاہ جب طبیعت ٹھیک ہو جاتی تو اسباق میں بھی جاتے رہتے، انھیں ایام میں حضرت اقدس مولانا عبد الحلیم صاحب مدظلہ کو اپنی بیماری کا خط لکھا، مولانا نے جواباً لکھا کہ یہ کیا یقین ہے کہ "خون پھیپڑے سے آیا ہے؟" اس سے طبیعت کو کچھ سکون ہو گیا، لیکن سینے میں درد رہا کرتا تھا۔

ایک یہ بات اور بھی لکھ دوں کہ جن ایام میں طبیعت خراب تھی کبھی کبھی دارالحدیث کے شرقی جانب بیٹھ کر حضرت اقدس نور اللہ مرقدہ کا درس سنتا تھا اور سوچا کرتا تھا کہ نہ معلوم ہم کو بھی بخاری شریف پڑھنی نصیب ہوگی یا نہیں؟ اور رویا کرتا تھا۔ اس مالک کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ اس نے توفیق عطا فرمائی اور پڑھنے کی منزل گزر گئی، اور اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے پڑھانے کی توفیق بخشی، حالات کی ناسازگاری سے جس کی توقع بھی نہیں تھی لیکن سب فضل و کرم ہے۔

کہاں میں اور کہاں یہ نکہتِ گل
نسیم صبح تیری مہربانی!

امراض کے تسلسل کی وجہ سے شادی کی ہمت ہی نہ ہوئی اور اب بڑھاپا شروع ہو چکا، حدود خمسین کے آخری سالوں میں چل رہا ہوں، اب اپنی بیماریوں کی وجہ سے ضرورت محسوس ہوتی ہے مگر ہو تا کیا ہے، وقت گزر گیا۔

حضرت کی پہلی زیارت۔ حضرت نور اللہ مرقدہ کا نام نامی تو مدرسہ ضیاء العلوم میں اپنے اساتذہ اور خاص طور سے استاذی حضرت اقدس مولانا عبد الحلیم صاحب مدظلہ سے سنا، پھر جب سہارنپور بغرض تکمیل حاضر ہوئے تو حضرت نور اللہ مرقدہ کی زیارت ہوئی۔ سب سے پہلی زیارت کی شکل یہ ہوئی کہ میں کسی ضرورت سے مدسہ کے دفتر میں گیا تو حضرت نور اللہ مرقدہ کو دیکھا، ایک سادہ کرتا پہنے ہوئے تھے جس کا رنگ زرد تھا غالباً ڈوریا کا ہو گا

لیکن بات چیت نہیں ہوئی، بات چیت تو بیماری کے وقت ہوئی، اسکی ابتداء میں تردد ہے کہ پہلے وہ واقعہ پیش آیا جو اولاً لکھا گیا یا دوسرا واقعہ جو لکھ رہا ہوں۔

"وہ تو بہت پکا تھا تو تو بہت کچا ہے"۔ ہمیں جذبہ پیدا ہوا کہ حضرت نور اللہ مرقدہ سے دعا کروانی چاہئے، حضرت مغرب کے بعد طویل نوافل پڑھتے تھے، ہم بیٹھ گئے، ایک صاحب نے غالباً بیعت کی درخواست دے رکھی تھی، حضرت نور اللہ مرقدہ نے سلام پھیرا اور فارغ ہو کر فرمایا: "آ بھائی"، ہم نے سمجھا کہ شاید ہمیں بلا رہے ہیں، ہم آگے بڑھ گئے، حضرت نے فرمایا: "تو نہیں" ہم بلبلا کر رو پڑے۔

بہر حال حضرت نور اللہ مرقدہ نے ان صاحب کی ضرورت پوری کی اسکے بعد احقر کا ہاتھ پکڑا اور ساتھ لیکر کچے گھر چلے اور حال پوچھتے رہے اور بیاری کا تذکرہ کرتے رہے، حضرت نے پوچھا کہ: "تو کہاں سے پڑھ کر آیا؟" میں نے عرض کیا "مدرسہ ضیاء العلوم مانی کلاں سے"، حضرت قدس سرہ نے فرمایا: "کس سے پڑھا" عرض کیا "حضرت مولانا عبد الحلیم صاحب سے" فرمایا: "وہ تو بہت پکا تھا تو تو بہت کچا ہے" اسکے بعد حضرت نے برف کا ٹھنڈا پانی جس میں عرق کیوڑہ ملا ہوا تھا نوش فرمایا اور کچھ بندہ کے لئے بچا دیا، مگر زیادہ آنا جانا نہیں رہا۔

دستر خوان پر اکرام۔ اصل جان پہچان اس وقت ہوئی جب بندہ کا قیام دفتر میں ہو گیا۔ رمضان شریف میں میں اپنی سحری الگ کھالیتا تھا، ایک رات خواب دیکھا کہ مولانا اکرام الحسن صاحب مرحوم والد ماجد حضرت مولانا انعام الحسن صاحب امیر جماعت تبلیغ نظام الدین دہلی بندہ کی طرف متوجہ ہیں اور کچھ بات کر رہے ہیں، اسی رات سحری میں حضرت نے بلوایا اور جب کوئی اکرام کی صورت ہونے والی ہوتی تو مولانا اکرام صاحب کو دیکھا کرتے تھے بہر حال حضرت نور اللہ مرقدہ نے بلوا کر فرمایا کہ: "مجھے معلوم ہوا کہ تو تنہا ہی سحری کھالیتا ہے، دیکھ! سحری ہمارے ساتھ کھالیا کر اور اپنی سحری مولوی نصیر کو دیدیا کر" اور پھر فرمایا: "سحری کھالی؟" میں نے عرض کیا جی ہاں، فرمایا: "اور کھائے گا؟" عرض کیا میں کھا چکا ہوں، فرمایا: "اور کھانے پر بھی تو کھایا جاوے" ہم بیٹھ گئے، اس کے بعد روزانہ حضرت نور اللہ مرقدہ کے دستر خوان پر سحری میں حاضر ہو جاتے، اس زمانہ میں حضرت کے یہاں سحری میں پلاؤ کے ساتھ گھی لگی ہوئی روٹیوں کا دستور تھا، حضرت نور اللہ مرقدہ نے ایک

مرتبہ پوچھا: "گھی چپڑی روٹی مل گئی؟" میں نے عرض کیا جی ہاں! حضرت نے پوچھا "کتنی آئی؟" میں نے عرض کیا ایک، حضرت نے دوسری سرکا دی، اس کے بعد سے ہمارے لئے دو کا دستور ہو گیا۔

دلچسپ بحث۔ ایک مرتبہ دیر سے پہنچا اور حضرت نور اللہ مرقدہ سے ایک گستاخانہ بحث بھی کی جس کا افسوس اب تک ہے، حضرت نے پہنچتے ہی فرمایا کہ "خالی جگہ نہیں! بیٹھ جا" میں نے کہا بیٹھ کر کیا کروں گا؟ فرمایا "قل ھو اللہ احد پڑھ کر ایصال ثواب کر" میں نے پوچھا کسے؟ فرمایا "مجھ کو" عرض کیا زندوں کو؟ فرمایا "تو نے مشکوۃ شریف نہیں پڑھی؟" عرض کیا پڑھی تو ہے، فرمایا "مسجد عشّار والی روایت نہیں پڑھی؟" عرض کیا پڑھی تو ہے، پوچھا کہ "کہاں ہے؟" میں نے عرض کیا مشکوۃ کتاب الفتن میں، (یہ روایت مشکوۃ کتاب الفتن باب الملاحم کی فصل ثانی میں ہے) حضرت نور اللہ مرقدہ بہت خوش ہوئے اور فرمایا مولانا سید سلیمان ندوی اس حدیث پر میرے معتقد ہو گئے، فرمایا "ایک مرتبہ سید صاحب تشریف لائے انھوں نے یہ حدیث معلوم کی، میں نے کہا ابو داود میں ہے، سید صاحب نے پوچھا کہ کہاں ہے؟ میں نے کہا کتاب الملاحم میں، اور پھر کتاب منگوا کر دکھا بھی دی۔

تزکیہ کی طرف عدم التفات۔ ابتداءً بالکل بچپن میں تو طبیعت کا رجحان تھا لیکن بعد میں بعض وجوہات سے یہ خیال نکل گیا، اور یہی نہیں بلکہ کچھ اس کی اہمیت ہی نہیں رہی، حضرت مولانا عبد الحلیم صاحب مرحوم نے بعض خطوط میں ناراضگی کا اظہار بھی کیا اور لکھا: "تزکیہ ضروری ہے" لیکن اس وقت کتابوں کی طرف غیر معمولی رجحان تھا ادھر بالکل التفات ہی نہیں ہوا، بلکہ ایک مرتبہ جب حضرت نور اللہ مرقدہ اپنے دار التصنیف میں تشریف فرما تھے اور میں حسب معمول حاضر ہوا تو تھوڑی دیر کے بعد سوال کیا، کیا بیعت ہونا ضروری ہے؟ حضرت نور اللہ مرقدہ نے ارشاد فرمایا: "بالکل نہیں"۔ پھر ایک زمانہ گزر گیا، بہت سے لوگ بیعت کی طرف توجہ دلاتے تھے، جیسے مولانا منور حسین صاحب، مولانا عبد الجبار صاحب، اور بعض اصرار کرتے تھے جیسے صوفی انعام اللہ صاحب، مگر کچھ التفات ہی نہ تھا۔

بیعت میں انقیاد ضروری- اچانک رمضان المبارک ۱۳۸۶ھ کے عشرۂ اخیر میں خیال پیدا ہوا اور بہت زور سے، حضرت نور اللہ مرقدہ سے عرض کیا، حضرت نے فرمایا: "بیعت میں انقیاد اور عدم تنقید ضروری ہے، استخارہ کرلے" میں نے عرض کیا حضرت! میں نے دعا کی ہے اس زمانہ میں اپنی دعا پر بڑا اعتماد تھا، مگر حضرت نے فرمایا کہ: "استخارہ کم از کم تین مرتبہ، اور رات گزارنا اور سونا ضروری نہیں ہے"۔

منامی بشارت- تیسرے استخارہ میں خواب دیکھا مولانا اکرام صاحب فرما رہے ہیں کہ "مدرسہ قدیم آجاؤ آباد ہو جائے گا" ہمارا قیام اس زمانہ میں دار الطلبہ قدیم میں ہو چکا تھا، حضرت نے سنکر فرمایا: "یہ خواب امید افزا ہے"۔

خصوصی بیعت-۱۹، ۲۹ یا ۳۰ کو ظہر کے بعد اپنے خلوت خانہ میں طلب فرما کر بیعت فرمایا۔ میں نے اس سے پہلے عرض کیا تھا کہ حضرت! جب عمومی بیعت ہوتی ہے میں بھی سب کے ساتھ شامل ہو جاؤں گا، مگر حضرت نور اللہ مرقدہ نے انکار فرمایا۔ ایک بات یہ بھی لکھ دوں کہ اس وقت بعض ایسے مشائخ کبار حیات تھے جن سے بندہ کو بہت عقیدت تھی لیکن بیعت میں حضرت نور اللہ مرقدہ ہی کی طرف طبعی رجحان تھا اور عقلاً بھی رجحان تھا، نیز یہ بھی کہ حضرت استاذ تھے اور پھر قریب بھی تھے۔

قیمتی نصائح- ہر وقت پاس رہنا تھا اس لئے خط و کتابت تو ہوتی نہیں تھی، بعض اوقات یونہی بعض پرچے مدینہ طیبہ سے بھجوائے ان میں بعض نصائح لکھیں اور بعض اوقات زبانی نصائح کیں:

(۱) ایک گرامی نامہ میں لکھا: "جہاں تک ہو سکے اکابر کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کرنا اور ظاہر سے زیادہ باطن میں"۔

(۲) تیسرے سال بلڈ پریشر کی تکلیف پر تحریر فرمایا: "ایک بات کا خیال رکھیو کہ اگر بیماری میں زبانی معمولات نہ ہو سکیں تو قلب کو ضرور اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ رکھیو، اور زبانی معمولات میں درود شریف کو مقدم رکھیو، میں نے درود شریف کے بہت فوائد دیکھے ہیں"۔

(۳) اور یہ تو کئی مرتبہ نصیحت کی: "کبر سے پورا اجتناب کرنا، اور اپنی نااہلی پیش نظر رہے، اگر کوئی کہے تو اس پر طبعی اثر غیر اختیاری چیز ہے، لیکن برا نہ ماننا چاہئے"۔

اسکا مطلب یہ ہے کہ عقلاً یہ خیال ہو کہ ہم تو بہت گندے ہیں، نہ معلوم کتنے عیوب ہیں اس لئے عقلاً برا نہ مانے، واللہ اعلم۔

(۴) ایک خط میں نے لکھا تھا کہ ایک طالب علم بہت اصرار کرتا ہے کہ بیعت کرلو، حضرت نور اللہ مرقدہ نے تحریر فرمایا: "ضرور کرلو، سلسلہ چلانے کے لئے بیعت تو ضرور کرنا، مگر اپنی نااہلیت کا استحضار رہنا چاہئے، اگر نہ کروگے تو یہ سلسلہ بند ہو جائے گا جو سلسلہ حضور پاک ﷺ سے چلا آرہا ہے" (یہ خط اسٹینگر جنوبی افریقہ سے لکھوایا تھا)

(۵) ایک خط میں لکھوایا تھا: "مدرسہ کے مال میں بہت احتیاط کرنا"۔

(۶) مرکز نظام الدین دہلی میں جب حضرت نور اللہ مرقدہ سے ملاقات ہوئی تو بالکل خلاف توقع معانقہ فرمایا، اور فرمایا کہ: "اخلاص سے کام کرنا"۔

(۷) آخری خط جو ۱۲/ اپریل ۸۲ء کا تحریر کردہ ہے، اس میں میرے ایک خط کے جواب میں لکھا، جس میں میں نے اپنے امراض کی شدت اور خواب میں اموات و مقابر دیکھنے کا تذکرہ کیا تھا لکھا کہ: "اللہ تعالی اپنے فضل و کرم سے مجھے اور تم دونوں کو حسن خاتمہ کی دولت سے مالامال کرے، ہر وقت اپنے عمل سے ڈرتے رہنا چاہئے، اگرچہ مالک کا کرم بڑا ہے اس کے کرم ہی کا سہارا ہے پھر بھی استغفار کثرت سے کرتے رہنا چاہئے"۔

مقرباں رابیش بود حیرانی۔ بھائی! ہم تو حضرت نور اللہ مرقدہ کے سب سے نالائق شاگرد اور ناکارہ و کم فہم مرید تھے، اور پھر مدرسہ کے متعلق معاملات پڑتے تھے اس میں کثرت سے ڈانٹ پڑتی تھی اور پھر حضرت نور اللہ مرقدہ ویسے ہی ہو جاتے تھے جیسے پہلے، ہاں ایک آدھ مرتبہ بعض حضرات نے حضرت کو بہت ہی مکدر کر دیا لیکن معاملہ کسی اور ذات کے حوالہ تھا اللہ تعالی نے پھر صفائی کرادی، اور ہمارا مزاج یہ تھا کہ فضول ہم کسی کام میں پڑتے نہیں اس لئے جب اپنا کام بن جاتا تو پیچھے نہیں پڑتے تھے۔

ایک عجیب قصہ مجمل لکھتا ہوں لکھنے کے لئے نہیں، بعض حضرات نے شکایت کر کے حضرت کو مکدر کر دیا، حضرت ایک رمضان میں رنجیدہ رہے، رمضان تو گزر گیا، اس کے بعد ہم نے ایک پرچہ لکھا جس میں معافی مانگی اور یہ لکھ دیا کہ "اگر کوئی کام ہو تو میرے حجرہ میں بھجوا دیا جائے مجھے سردی بہت لگتی ہے"۔

حضرت بہت خوش ہوئے اور کئی بار دعوت کی، اور رمضان شریف میں جن بعض حضرات نے فقرے کسے اور ستایا وہ آئے اور شرمندہ ہوئے، ہم نے اپنے دل میں کہا کہ ہم حضرت کے شاگرد و خادم ہیں، آپ حضرات کو ان قصوں میں نہ پڑنا چاہئے، اس کے بعد سے وہ صاحب تو ہمیشہ کے لئے بحمد اللہ خاموش ہو گئے۔

عطایا کی بارش- بارہا حضرت نے روپے دئے، ۸۴ھ کے حج میں جاتے ہوئے پچاس روپے دئے تھے اس کی نصب الرایہ خرید لی، حج سے آکر پوچھا کہ: "میں نے چلتے ہوئے تجھے روپے دئے تھے کچھ تیرے کام آئے؟" میں نے عرض کیا کہ میں نے نصب الرایہ خرید لی، تو فرمایا کہ: "اس کے لئے تو عمر پڑی تھی"۔ مقصد یہ تھا کہ دوسری ضروریات میں خرچ کرتے، لامع الدراری کے ختم پر تین سو روپے دئے جس کی ہم نے مرقاۃ المفاتیح منگوائی اور متفرق اوقات میں دیتے رہے، کبھی تیس کبھی پچاس، اکثر پچاس، اور گزشتہ سفر میں دو سو اور اس سفر میں سو دئے، اور بذل المجہود مکمل، لامع الدراری مکمل، اوجز المسالک مکمل، جزء حجۃ الوداع والعمرات اور مختلف رسائل دئے، اور جب بندہ کی حاضری مدینہ طیبہ میں ہوئی تو فرمایا کہ "میری کتابوں میں جو پسند ہو لے جا" وہاں اس وقت اردو کتابیں تھیں، ایک کتاب اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان تھی وہ ہم نے لے لی، حضرت نے اس کے بعد ایک کتاب بھجوائی "أبو هريرة في ضوء مروياته" تالیف ضیاء الرحمن الاعظمی اس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی دو سو روایتیں جمع کر کے اس کے طرق وغیرہ پر کلام کیا گیا ہے اور مستشرقین نے جو ابو ہریرہؓ کی کثرتِ روایت پر شکوک وشبہات کئے ہیں ان کی تردید کی ہے، اور تصوف سے متعلق حضرت کی جتنی تالیفات ہیں یا صوفی اقبال نے لکھیں تقریباً سبھی عطا فرمائیں، اور بعض تو بار بار بھجوائی۔

ذکر کی تجویز میں توارد- حضرت نور اللہ مرقدہ سے بیعت تو ہو گیا لیکن ذکر پوچھنے کی ہمت ہی نہ ہوتی، اپنے امراض کی وجہ سے یہ سمجھتا رہا کہ میرے بس سے باہر ہے اور نہ حضرت نے بیعت کے وقت کچھ فرمایا، ایک

مرتبہ رمضان میں از خود اپنے لئے ایک نصاب مقرر کر لیا یعنی تین تسبیح لا الہ الا اللہ کی اور پانچ تسبیحات اللہ اللہ کی، اس کے بعد جب چند روز بعد غالباً عشاء کے بعد حاضر ہوا تو حضرت نے فرمایا: "ذکر کر لیا کرو" اور مذکورہ بالا نصاب بتایا، بس میں تو سمجھتا ہوں کہ اعتکاف میں حضرت کے ساتھ تھا حضرت کے مبارک قلب کا اثر پڑا جو خود ایک نصاب مقرر کر لیا اور حضرت نور اللہ مرقدہ نے وہی بتلایا، پھر معلوم ہوا کہ حضرت مشغول حضرات کو یہی نصاب بتاتے تھے۔

معمولات میں اضافہ - کچھ دنوں کے بعد حضرت کے بعض ارشادات کی بنا پر تھوڑا تھوڑا اسم ذات کا اضافہ شروع کیا، اور سترہ سو تک پہنچا دیا، لیکن حضرت نے کم کرنے کو فرمایا اور فرمایا کہ: "اسم ذات ایک ہزار رکھو" یہی اب تک معمول ہے، پاس انفاس کا حکم بار بار دیا اور مراقبہ دعائیہ بھی بتایا، بس جیسے ہم ہیں ویسا ہی ہمارا ذکر، حضرت کے زمانہ میں اور اب بھی نفی و اثبات و اسم ذات کا تو معمول ہے، الا یہ کہ مرض یا کوئی شدید مانع ہو باقی اور چیزیں کبھی ہو گئیں کبھی نہیں۔

ایک مرتبہ ایک گرامی نامہ میں تحریر فرمایا جبکہ میں بہت بیمار ہو گیا تھا کہ: "دل سے ہر وقت اللہ کی طرف متوجہ رہے" یہ بھی لکھ دوں کہ زیادہ مجاہدہ میرے بس کا نہیں تھا اور نہ ہے، ایک مرتبہ رمضان شریف میں حضرت سے عرض کیا کہ: "حضرت! یہ رات بھر کی بیداری میرے بس کی نہیں" تو فرمایا: "سب کو اس کی ضرورت نہیں"

ایک مرتبہ اعتکاف میں خواب دیکھا کہ حضرت لوگوں کو کچھ تقسیم فرما رہے ہیں، میں اگلے روز حاضر ہوا خواب عرض کیا، اور عرض کیا: "حضرت! اگر بیداری کرنے والوں کو ملے گا تو ہم محروم ہو جائیں گے" حضرت نے فرمایا: "نہیں انشاء اللہ"، ایک مرتبہ اعتکاف میں بہت بیمار ہو گیا، اس زمانہ میں کچھ ذکر وغیرہ نہیں کرتا تھا، حضرت نے غالباً بھائی ابو الحسن صاحب یا کسی اور سے کہلوایا کہ: "اگر اختیاری مجاہدہ نہیں کرتے تو اضطراری کرایا جاتا ہے" مگر ہم نے اپنی نالائقی سے کوئی اثر نہیں لیا۔

ناظم صاحب کی طرف سے خلافت - حضرت اقدس مولانا اسعد اللہ صاحب (سابق ناظم اعلی مدرسہ مظاہر علوم) نور اللہ مرقدہ نے بروز پنجشنبہ ۵ / محرم الحرام ۱۳۹۶ھ میں ظہر کے بعد اجازت مرحمت فرمائی جس کا از خود شہرہ ہو گیا، چونکہ احقر کا بیعت کا تعلق حضرت قطب العالم شیخ الحدیث کاندھلوی ثم المہاجر المدنی نور اللہ مرقدہ سے تھا اس لئے حضرت ناظم صاحب کی اجازت کے بعد بھی اپنے حضرت نور اللہ مرقدہ سے ہی تربیت کا تعلق رہا اور بحمد اللہ بالکل کبھی اجازت کا کوئی خیال بھی نہیں آتا تھا گو اہل اللہ کے ارشاد کی دل میں قدر تھی اور ہے۔

حضرت کی طرف سے اجازت - پھر جب حضرت اقدس نور اللہ مرقدہ رمضان شریف کے لئے مدینہ منورہ سے سہارنپور تشریف لائے تو حسب معمول اعتکاف کیا، اور رمضان کے بعد شوال میں مجلس شریف میں حسب معمول حاضری ہوتی رہی، غالباً ۵ / ذی قعدہ تھی، بروز پنجشنبہ صبح کی مجلس ذکر میں حاضر ہوا تو حضرت نور اللہ مرقدہ نے ذکر سے فراغت کے بعد بلوایا، اور فرمایا کہ: "تو جمعہ کے دن حاجی شاہ جاتا ہے؟" (حاجی شاہ سہارنپور کا مشہور قبرستان ہے) عرض کیا "حضرت! مجھ کو سردی بہت لگتی ہے" حضرت نے فرمایا کہ: "یہاں آ" اور چارپائی پر بیٹھنے کے لئے فرمایا، اور فرمایا کہ: "میرا ارادہ تین چار سال سے تجھے اجازت دینے کا ہے لیکن تیرے اندر تکبر ہے"، میں خاموش رہا اور الحمد للہ حضرت کے کہنے پر طبیعت میں ذرہ برابر اثر نہیں ہوا۔

اس کے بعد میں نے عرض کیا کہ حضرت والا کو حضرت ناظم صاحب کی اجازت کا علم ہو گیا ہوگا؟ فرمایا کہ: "ہاں" میں نے عرض کیا حضرت میری سمجھ میں بالکل نہیں آیا کہ حضرت ناظم صاحب نے کیوں اجازت دی؟ حضرت نے اس پر کیا ارشاد فرمایا یاد نہیں رہا، پھر فرمایا کہ: "تجھے میری طرف سے اجازت ہے"

اس کے بعد میں نے عرض کیا کہ مجھے کچھ دن پیشتر ایک عجیب حالت طاری ہوئی تھی جیسے میں اللہ تعالی کے ساتھ ہوں اور نماز سے فراغت پر نقص ہی نقص نظر آتا تھا اور اسی وقت نماز کے بعد استغفار پڑھنے کی حقیقت سمجھ میں آئی، اور ایسا ہو گیا تھا کہ اگر کوئی مجھے چارپائی کے سرہانے بیٹھنے کو کہتا تو آنکھوں میں آنسو آجاتے، اور ایک مرتبہ ایک جگہ لوگوں نے امامت کے لئے کہہ دیا تو آنسو آگئے، لیکن نادانی سے ایک جملہ کہنے پر ساری حالت جاتی رہی، میں نے کہہ دیا کہ: "جب آدمی ذکر پر مداومت کرتا ہے تو اس کو ہمہ وقت ایک معیت

حاصل ہو جاتی ہے اور اپنی نااہلی کا ہر وقت استحضار ہو جاتا ہے"۔ اس میں عجب نفس شامل تھا، بس ساری حالت کا فور ہو گئی۔

حضرت نے فرمایا: "انشاء اللہ تعالیٰ پھر حاصل ہو جائے گی"۔ اب تک تو حاصل نہیں ہوئی لیکن حضرت کی برکت سے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس ناکارہ روسیاہ پر نظر کرم فرمادیں اور دوام حضوری عطا فرمائیں، اسکے بعد حضرت کے یہاں کچھ مہمان آگئے حضرت نے فرمایا: "ان کے ساتھ بیٹھ جا"، ناشتہ سے فراغت کے بعد واپس ہوئے تو مدرسہ قدیم کے دروازہ پر پہونچ کر ایسا معلوم ہوا جیسے سینے میں کوئی چیز داخل ہو گئی، اسکی تعبیر الفاظ میں نہیں ہو سکتی، اور دل میں ذکر کا ایک شدید شوق پیدا ہو گیا اس کے بعد۔

خواب میں حضرت مدنی کی زیارت۔ ایک مرتبہ خواب دیکھا کہ حضرت معتکف میں ہیں اور حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ بھی تشریف فرما ہیں، حضرت مدنی کا مصلیٰ بچھا ہوا ہے میں اس پر آکر کھڑا ہو گیا، حضرت سے اگلے سال عرض کیا تو ایک مصلیٰ عنایت فرمایا۔

میں تو ہمیشہ سہارنپور ہی رہتا تھا، ہاں جب پاکستان حاضری ہوئی تو فرمایا: "اپنی جگہ کام کرنا چاہئے تھا"۔

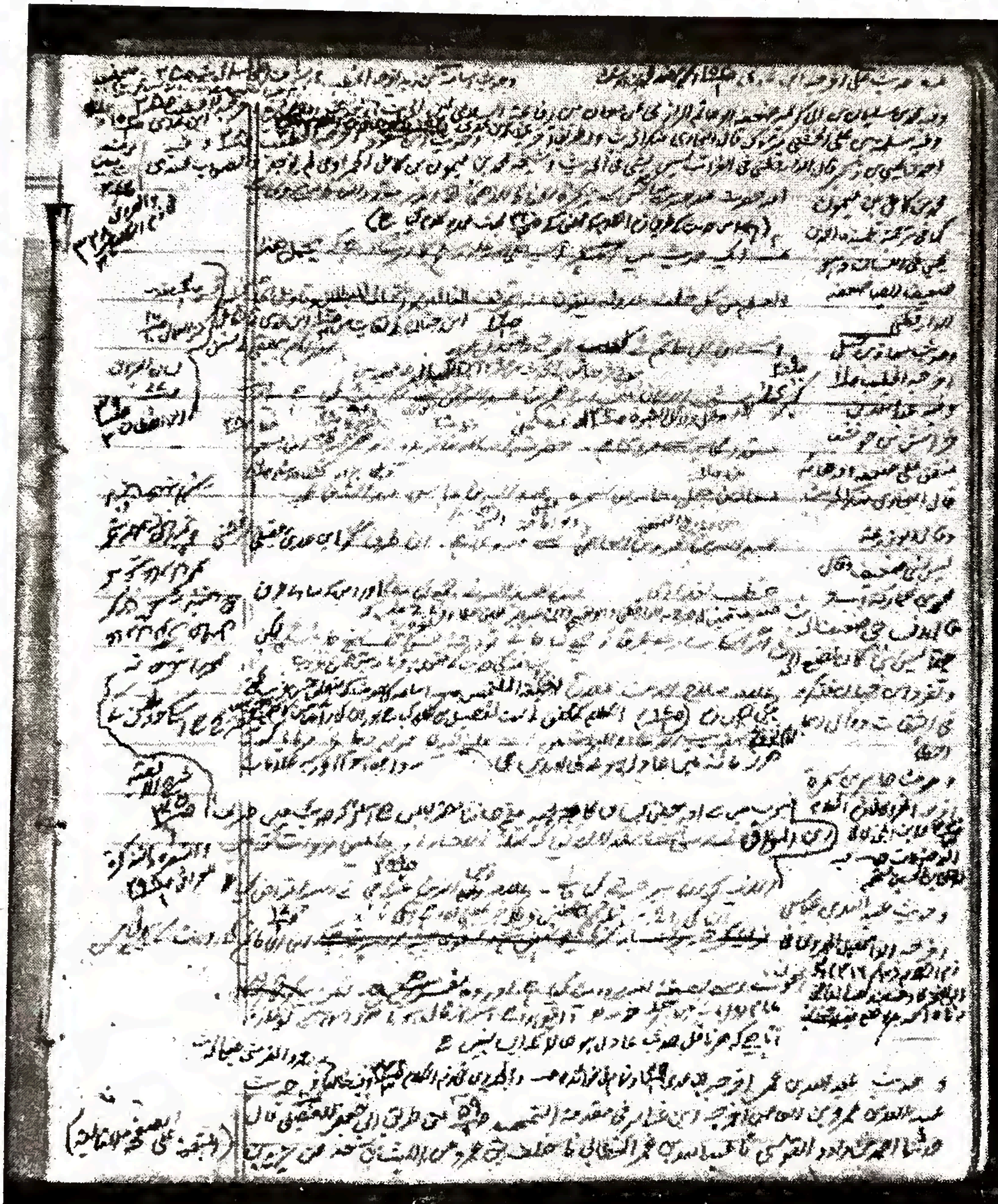
ماخوذ از: (شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب اور ان کے خلفاء کرام)

محمد ایوب سورتی
M. AYOOB SURTI
D.U. FALAH-E-DARAYN
P.O. TADKESHWAR
DIST SURAT GUJRAT
PIN 394170

نمونہ تحریر و اصلاح حضرت رحمۃ اللہ علیہ

بر کاپی بخاری شریف

تحریر کردہ محمد ایوب سورتی



۲۲۵

حاکم وعقیلی کی ایک روایت میں آیا ہے [illegible]

[illegible]

[illegible]

نقل کی ہو [illegible] اخرجه ابن ابی عاصم

فی السنة (۱ر۲۱۳) والدولابی فی الکنی (۲ر۷۳) والطبرانی والحکیم

الترمذی فی نوادرہ [illegible] ونقلہ ابن تیمیہ فی فتاویہ (۱۸۰/۹) [illegible]

[illegible]

[illegible] پانچ قسمیں [illegible] اضغاث واحلام [illegible]

دوسری بحث یہ ہے کہ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اور ہو سکتا ہے کہ صالحہ یعنی خوش کن ہو لیکن محتاج تعبیر ہو اور ہو سکتا ہے

کہ صادقہ ہو محتاج تعبیر نہ ہو لیکن صالحہ نہ ہو اور اگر صادقہ کی تعبیر کی جائے

[illegible] اضغاث واحلام [illegible] ہو سکتا ہے کہ [illegible]

[illegible] اضغاث و احلام [illegible] ہو سکتا ہے [illegible]

ہو لیکن اضغاث و احلام کے قبیل سے ہو اور ہو سکتا ہے کہ اضغاث و احلام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله نحمده و نستعينه و نستغفره و نستهديه و نستنصره و نؤمن به و نتوكّل عليه، و نعوذ بالله من شرور أنفسنا و من سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له و من يضلله فلا هادي له، و نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريک له، و نشهد أن سيدنا و نبينا و سندنا محمدًا عبده و رسوله، أرسله الله تعالى إلى كافة الناس بشيرًا و نذيرًا، صلى الله عليه و على آله و صحبه و بارک و سلّم تسليمًا كثيرًا كثيرًا كلما ذكره الذاكرون و كلما غفل عن ذكره الغافلون.

أما بعد:

(جامعہ مظاہر علوم میں بدھ کے دن سے اسباق شروع کرنے کا قدیم معمول رہا ہے اس پر ارشاد فرمایا)

بدھ کے دن اسباق شروع کرنے کی تحقیق: آج بُدھ کا دن ہے اوراسی دن سے اسباق کی ابتداء ہو رہی ہے، اصل میں یہ صاحبِ ہدایہ کا معمول تھا اورانہوں نے ایک حدیث بسندہ بیان کی: ما من شيئ بدئ يوم الأربعاء إلا تمّ، مگر محدثانہ طور سے اس روایت کا کہیں وجود نہیں ہے نہ سنن میں نہ مسانید و معاجم میں حتی کہ موضوعات میں بھی اس کا ذکر نہیں، علامہ شمس الدین سخاوی نے المقاصد الحسنہ میں صاحبِ ہدایہ کے حوالہ سے اس حدیث کو ذکر فرمایا ہے پھر خود فرمایا: لا أصل له، نیز اس کے معارض بھی حدیث ہے: یوم الأربعاء یوم نحس مستمر، اسے علامہ طبرانی نے معجم میں روایت کیا ہے مگر خود یہ حدیث بھی ضعیف ہے، امام ابن الجوزی اور صغانی نے اس کو موضوعات میں ذکر کیا ہے، بہر صورت جانبین کی روایات مقدوح و معلول ہیں۔

البتہ امام مسلم نے ایک روایت نقل کی ہے جسے امام احمد نے بھی اپنی مسند میں روایت کیا ہے اس سے صاحبِ ہدایہ کی تائید ہوتی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ حضور اکرم ﷺ سے نقل کرتے ہیں: خلق الله التراب يوم

السبت و خلق فيها الجبال يوم الأحد و خلق الشجر يوم الإثنين و خلق المكروه يوم الثلاثاء و خلق النور يوم الأربعاء و بث فيها الدواب يوم الخميس، الحديث، اس میں نور کی پیدائش کا ذکر بدھ کے دن بیان کیا گیا ہے اور علم بھی نور ہے جس کو اللہ تعالی کسی کے قلب میں ڈالتے ہیں تو مناسبت ظاہر ہے۔

مگر یہ روایت ان روایات میں سے ہے جن پر محققین نے نقد کیا ہے، امام بخاری نے اس حدیث کو تاریخ کبیر میں نقل کیا ہے پھر فرماتے ہیں: وقيل عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ و قيل عن كعب و هو الأصح، خلاصہ یہ کہ مرفوع حدیث نہیں ہے بلکہ کعب احبار کے فرمودات میں سے ہے، حافظ ابن کثیر نے نقل کیا ہے کہ علی بن مدینی، امام بخاری، امام بیہقی نے اسے معلول کہا ہے، علامہ ابن قیم نے بدائع الفوائد میں امام بخاری کا کلام نقل کیا ہے اور وہ اس پر خاموش رہے، اگر اس کا رفع ثابت ہو جائے جیسا کہ امام مسلم اور ابن الجوزی کا رُجحان ہے تب تو ٹھیک ہے اور اگر رفع کا ثبوت نہیں ہے تب تو اشکال ہی ہے، بہر حال دستور ہے اس لئے تقلیداً لاہل البلد بیان کر دیا اور بیشتر ایسا ہوا کہ اس کی تکمیل ہو گئی، چونکہ لوگوں نے عمل کیا ہے حسن ظن پر اس لئے اگر حدیث ضعیف بھی ہو تو بھی انشاء اللہ تکمیل ہو گی لیکن بندہ کے نزدیک یہ روایات ثابت نہیں، علامہ سید محمود آلوسی بغدادی نے اپنی تفسیر روح المعانی میں اس پر کلام کیا ہے، اسی طرح قاضی ابو بکر ابن العربی المالکی نے احکام القرآن میں بھی مختصر کلام کیا ہے، یہ تبعاً لاہل البلد بیان کر دیا ہے۔

مقدمۃ العلم

کسی کتاب کو شروع کرنے سے پہلے کچھ باتوں کا اجمالی علم ہونا چاہئے تا کہ اس کتاب اور اس کے فن سے مناسبت ہو جائے، ابتداء کرنے سے قبل دو چیز کا جاننا رسمی طور پر ضروریا کالضروری ہے۔

(۱) متعلقاتِ علم (۲) متعلقاتِ کتاب، علم کے متعلقات کا جاننا اس لئے ضروری ہے تا کہ طبیعت اُس علم سے مانوس ہو جائے اور اس فن کی تحصیل آسان ہو اور کتاب کے متعلقات کا جاننا اس لئے ضروری ہے تا کہ کتاب کی عظمت واحترام قلب کے اندر آجائے۔

مبادئ علم کے بیان کرنے کے مختلف طرق ہیں، پہلے زمانہ میں اساتذہ مختصر طور پر تین چیزیں (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض و غایت ذکر کرتے تھے، بعض مشائخ نے اس پر پانچ چیزوں کا اضافہ کیا ہے (۴) فضیلتِ علم (۵) نسبۃ العلم فیما بین العلوم یعنی اور علوم سے اس کی کیا نسبت اور کیا درجہ ہے۔ (۶) واضعِ علم یعنی اس علم کا جامع اور مدوِّن کون ہے (۷) وجہ تسمیہ (۸) اجمالی مسائل، یہ کل آٹھ باتیں ہو جائیں گی ان کو مناطقہ رؤوسِ ثمانیہ کہتے ہیں، بعض نے اس پر اور اضافہ کیا (۹) استمداد اور (۱۰) حکم شارع کا، یہ خاص ہے مسلمین کے ساتھ، کل مبادی دس ہوئے جن کو مبادئ عشرہ کہتے ہیں، ان کو شعر میں سن لیجئے:

إن مبادئ كل فن عشرة ... الحد والموضوع ثم الثمرة
والاسم والاستمداد وحكم الشارع ... وفضله ونسبته والواضع
ومسائل والبعض بالبعض اكتفى ... ومن درى الجميع حاز الشرفا

بندہ کے نزدیک یہ کوئی اہم چیز نہیں ہے جن پر اوقات کو ضائع کیا جائے مگر تبعاً لاہل البلد بیان کریں گے اور اس میں زائد اوقات کو ضائع کرنا میرے ذوق کے خلاف ہے۔

(۱) حد (تعریف)

حد سے مراد عام ہے حد ہو یا رسم، حد بولکر تعریف مراد لیتے ہیں، تعریف کا علم اس لئے ضروری ہے تا کہ

اس علم سے مناسبت پیدا ہو اس لئے کہ اگر اس کی حقیقت معلوم نہ ہوگی تو التفاتِ طبع نہ ہوگا، علم حدیث کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں تحقیق سے چار قول ملیں گے۔

علمِ حدیث کی چار تعریفات: (۱) علم حدیث وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے رسول اللہ ﷺ کے اقوال وافعال واحوال معلوم ہوں ہو علم یعرف به أقوال رسول الله ﷺ و أفعاله و أحواله، یہ تعریف علامہ کرمانی نے شرح بخاری میں، اسی طرح علامہ عینی نے یہی تعریف کی ہے، لیکن علامہ سیوطی نے تدریب الراوی (۱/۴۱) میں اس تعریف پر اعتراض فرمایا کہ هذا الحد مع شموله لعلم الاستنباط غير محرر، اس لئے کہ یہ تعریف اور امور کو بھی شامل ہے اور فی حد ذاتہ مہذب نہیں ہے۔

اسی کے قریب قریب ایک تعریف اصولیین نے کی ہے کہ علم حدیث وہ علم ہے جس سے حضور اکرم ﷺ کے اقوال و افعال و تقریرات معلوم ہوتی ہوں، تقریر یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے سامنے کسی صحابی سے کوئی قول اور فعل صادر ہو اور آپ ﷺ نے اس پر کوئی نکیر نہ فرمائی ہو گویا آپ ﷺ نے تثبیت فرمائی۔

پہلی تعریف اور اس تعریف میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف میں احوال کا لفظ ہے اور اس میں تقریر کا لفظ ہے، یہ فرق اس وجہ سے ہے کہ ہر ایک کا فن جداگانہ ہے، محدث کا فن یہ ہے کہ ہر اس چیز کو بیان کردے جو حضور اکرم ﷺ کی جانب منسوب ہو خواہ احکام کا استنباط اس سے ہو یا نہ ہو اور خواہ امور عادیہ ہی کو بیان کرے، مثلاً حضور ﷺ کی آنکھیں ایسی تھیں داڑھی ایسی تھی وغیرہ وغیرہ، دوسری تعریف جو اصول والوں نے کی ہے وہ اس لئے کہ فقیہ کا مقصود استنباطِ مسائل ہے اور اس کا تعلق جملہ احوال سے نہیں ہے بلکہ خاص احکام سے ہے، اب اگر مستقل تعریف ہے تو یہ دوسری تعریف ہو جائے گی، صرف مورد و موقف کا اختلاف ہے خاص اختلاف نہیں ہے۔

دوسری تعریف: (۲) علم حدیث وہ علم ہے جس سے حضور ﷺ کے اقوال و افعال کی تشریح و توضیح معلوم ہو، یہ تعریف بعض اہل علم نے کی ہے لیکن اس پر اشکال ہے کہ علم حدیث میں نہ شرح ہو سکتی ہے نہ توضیح، صرف احادیث کو نقل کیا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات رواتِ حدیث الفاظ مشکلہ کی شرح کرتے ہیں جیسے صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: أول مابدئ به رسول الله ﷺ من الوحي

الرؤيا الصالحة إلى قوله: فيتحنث، اس کے آگے ہے وهو التعبد الليالي، یہ نیچے کے راوی کا کلام ہے جو مدرج ہے، تو گاہے راوی مشکل الفاظ کی تفسیر کرتا ہے اس لئے یہ تعریف بھی صحیح ہو سکتی ہے، نیز تراجم کو ذکر کیا جاتا ہے اور ترجمہ کالشرح للحدیث ہوتا ہے اس لئے یہ بھی ممکن ہے، پھر بھی میں کہونگا کہ یہ تعریف ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث میں الفاظ کی شرح مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ مقصود نقل روایات ہے۔

تیسری تعریف: (۳) علم حدیث ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جس کے ذریعہ سے سند و متن کے احوال معلوم ہوں کہ آیا یہ صحیح ہے یا حسن یا ضعیف، کیا ہے؟ یہ تعریف علامہ عزالدین ابن جماعہ نے کی ہے اور ان کے اتباع میں بہت سے متاخرین نے اسے نقل کیا ہے، علامہ سیوطی نے الفیۃ الحدیث میں لکھا ہے۔

علم الحديث ذو قوانين تحد يدرى بها أحوال متن وسند
فذانك الموضوع والمقصود أن يعرف المقبول والمردود

مگر اس تعریف کا اس جگہ نقل کرنا نقل الشيئ في غير محله ہے، اس لئے کہ جنھوں نے یہ تعریف کی ہے انہوں نے اصولِ حدیث کی کتب میں کی ہے، علامہ عز الدین ابن جماعہ نے اس تعریف کو اصولِ حدیث میں ذکر کیا ہے، علامہ زرقانی نے شرح بیقونیہ میں کی ہے اور یہ اصول کی کتاب ہے، توسب نے اصول کی کتاب میں ذکر کیا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ یہ تعریف اصولِ حدیث کی ہے جس کا نام علم درایتِ حدیث ہے، اور ہم جس فن کے درپے ہیں وہ علمِ روایتِ حدیث ہے، اس تعریف پر تو کوئی اشکال نہیں ہے لیکن ایراده في غير محله پر اشکال ہے۔

روایت ودِرایت کا فرق: چنانچہ علماء فرماتے ہیں کہ علمِ حدیث کی دو قسم ہے (۱) علمِ درایتِ حدیث (۲) علمِ روایتِ حدیث۔

علامہ ابن الاکفانی ارشاد القاصد میں فرماتے ہیں کہ علمِ درایتِ حدیث وہ علم ہے جس کے ذریعے سے روایت کی حقیقت اور اس کے شروط اور انواع واحکام اور رروات کے احوال وشروط اور اصنافِ مرویات معلوم ہوں، اور علمِ روایتِ حدیث وہ علم ہے جو مشتمل ہوتا ہے حضور اکرم ﷺ کے اقوال و افعال پر اور ان کے

احوال کی تبیین اوران کے ضبط پر، معلوم ہوا کہ یہ دو فن الگ الگ ہیں اور ہر ایک کی مستقل تعریف ہے۔

روایت کی حقیقت سے مراد سنت وغیرہ کا نقل کرنا اور نسبت کرنا اس کی طرف جس کی طرف منسوب ہے، اور شروط سے مراد حدیث کے حاصل کرنے کے طریقوں میں سے کسی ایک طریق سے نقل کرنا ہے مثلاً استاذ پڑھ کر سنائے یا شاگرد پڑھے اور استاذ سنے یا استاذ سے اس کی اجازت لے لے، انواع سے مراد اتصال و انقطاع ہے اور اس کے احکام سے مراد ردّو قبول ہے اور احوالِ رواۃ سے مراد جرح و تعدیل عدالت وغیرہ اور شروطِ رواۃ یہ ہے کہ عاقل ہو سمجھدار ہو قابل سماع ہو۔

دوسری چیز تھی علمِ روایت حدیث، اس کی شرح کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ اس بیان سے یہ بات واضح ہوگئی کہ درایت وروایت کی تعریف الگ الگ ہے۔

چوتھی تعریف: (۴) حدیث کہتے ہیں: ما أضيف إلى رسول الله ﷺ قولًا أو فعلًا أو تقريرًا أو صفةً حتى الحركات و السكنات في اليقظة و المنام، اور علم حدیث کہتے ہیں: هو العلم المشتمل على نقل ذلك، یہی تعریف سب سے اچھی ہے۔

اب اشکال یہ ہے کہ اس فن میں تو صحابہ و تابعین کے اقوال سے بھی بحث ہوتی ہے وہ تو ابتک تعریف میں نہیں آئے، اسکا جواب یہ ہے کہ صحابہ و تابعین کے اقوال و افعال کو بھی ایک جماعت نے تعریف میں داخل کیا ہے اور انہوں نے کہا کہ حدیث کہتے ہیں: ما أضيف إلى النبي ﷺ أو إلى صحابي أو تابعي، اور بعض کہتے ہیں کہ حدیث کی تعریف میں صحابہ و تابعین کے اقوال داخل نہیں ہیں، چنانچہ علامہ علاء الدین احمد بن محمد البابلی نے التحریرات البابلیہ میں ارشاد فرمایا کہ بعض لوگوں نے تعریف میں صحابہ و تابعین کے اقوال کو بھی داخل کیا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ یہ داخل نہیں ہیں، لیکن شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے جمہور محدثین سے داخل کرنا ہی نقل کیا ہے، علامہ طیبی، علامہ سید شریف جرجانی کی یہی رائے ہے اور بھی ائمۂ حدیث حضرت امام احمد بن حنبل اور امام بیہقی کے کلام کا مقتضی یہی ہے کہ صحابہ و تابعین کے اقوال وافعال حدیث کے اندر داخل ہیں۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: صحّ من الحديث سبع مائة ألف و كسر و حفظ هذا الفتى سبع مائة ألف، فتیٰ سے مراد امام ابوزرعہ رازی ہیں، (كذافي التدريب (۱/ ۵۰) عن المدخل للحاكم ولكن

ذكر المزي في تهذيب الكمال وابن حجر في تهذيب التهذيب عن البيهقي عن الحاكم ستمائة وكذاذكره الخطيب في تاريخه (۱۰/ ۳۳۲) من غير طريق الحاكم)، امام بیہقی نے اس کی شرح کی کہ امام احمد کی مراد اس سے احادیثِ رسول صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ساتھ اقوالِ صحابہ و تابعین بھی ہیں، معلوم ہوا کہ سات لاکھ کی تعداد صحابہ و تابعین کے اقوال کے ساتھ ہیں۔

اگر صحابہ کے اقوال کو تعریف میں داخل مان لیں اور تعریف بدل دیں تب تو کوئی اشکال نہیں ہے اور تعریف نہ بدلیں تو پھر سوال ہوگا، مگر اسکا جواب یہ ہوگا کہ صحابہ کے اقوال و افعال کو تبعاً وضمناً داخل کیا جائے گا اسلئے کہ صحابہ کے اقوال و افعال سے بہت سی جگہ حضور اکرم صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اقوال کی شرح معلوم ہوتی ہے۔

داخل ماننے کی صورت میں تعریف یہ ہوگی کہ علمِ حدیث وہ علم ہے جو مشتمل ہو ان امور کے علم پر جو حضور اکرم صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور صحابہ و تابعین کی طرف منسوب ہو خواہ افعال ہوں یا احوال ہوں یا اقوال، علامہ محمد بن جعفر کتانی الرسالۃ المستطرفہ فی تعریف الکتب المشرفہ میں فرماتے ہیں: علم الحديث لدى من يقول أنه أعمّ من السنّة هو العلم المشتمل على نقل ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو إلى صحابي أو إلى من دونه من الأقوال والأفعال والتقارير والأحوال والسير والأيام حتى الحركات والسكنات في اليقظة والمنام وأسانيد ذلک وروايته وضبطه وتحرير ألفاظه وشرح معانيه، یہ تعریف اکثر تعریفات سابقہ کے لئے جامع ہے۔

(۲) موضوع

موضوع کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ یہ علم دیگر علوم سے ممتاز ہو جائے، علم حدیث کے موضوع کی تعیین میں چار قول ہیں۔

(۱) علامہ کرمانی اور انہی کے اتباع میں علامہ عینی فرماتے ہیں کہ حدیث کا موضوع ذات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حيث أنه رسول اللہ ہے، لیکن اس پر علامہ محی الدین کافیجی حنفی نے اعتراض کیا فرمایا کہ تعجب ہے کہ کرمانی کو کیوں اشتباہ پیدا ہوا حالانکہ ذاتِ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم علم طب کا موضوع ہے اسلئے کہ آپ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم انسان ہیں اور بدنِ انسان علم طب کا موضوع ہے، اسکو علامہ سیوطی نے نقل فرما کر اس پر سکوت کیا ہے لیکن حضرت شیخ نے مقدمہ اوجز المسالک میں اس پر اعتراض کیا فرماتے ہیں: وأنا أتعجب من الكافيجي كيف التبس عليه

ذلک بالطب، اسلئے کہ حضور اکرم ﷺ کو بحیثیت رسالت کے علمِ طب میں کوئی دخل نہیں ہے اسی طرح علامہ ابن علان نے بھی کافیجی پر رد کیا ہے، حاصل یہ ہے کہ علامہ کرمانی نے جو حضور ﷺ کو موضوع قرار دیا ہے وہ رسالت کی حیثیت سے ہے اور رسالت کی حیثیت سے طب کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اس کو بدن کے اعتبار سے دخل ہے، جب یہ حیثیت معتبر ہے تو پھر کوئی اشکال نہیں ہے لو لا الحیثیات لبطلت الحکمة.

لیکن حضرت شیخ نے اس پر ایک اور اعتراض کر دیا وہ یہ کہ یہاں گفتگو علم روایت حدیث کے متعلق ہے اور ذاتِ رسول اللہ ﷺ مطلق علم حدیث کا موضوع ہے کیونکہ انواعِ علم حدیث جیسا کہ امام حازمی نے بیان کیا سو تک پہونچ جاتے ہیں (کمانقله السيوطي في التدريب (۱/۵۳)) تو حدیث کا تعلق سب سے ہے اور یہاں موضوعِ علم حدیث خاص ہے۔

(۲) اب سوال یہ ہے کہ پھر اس روایتِ حدیث کا موضوع کیا ہے؟ تو علامہ عدوی نے بعض سے نقل کیا: ذات الرسول ﷺ من حيث أقواله و أفعاله و أحواله.

(۳) أقوال رسول الله ﷺ و أفعاله و أحواله و تقريراته نمبر دو اور نمبر تین میں فرق یہ ہے کہ نمبر دو میں من حیث الاقوال ہے تو اصل موضوع ذات الرسول تھا، اور تیسری تعریف میں نفس اقوال ہی موضوع ہیں۔

(۴) بعض فرماتے ہیں: موضوعه الروايات والمرويات من حيث الاتصال و الانقطاع، لیکن یہ موضوع صحیح نہیں ہے اس لئے کہ روایات و مرویات پھر وہی احادیث ہوں گی تو متون کو اس کا موضوع ہونا لازم آئے گا حالانکہ متون بعض موضوعِ روایت حدیث ہے، علامہ ابن جماعہ فرماتے ہیں: موضوعه السند و المتن.

(۳) غرض و غایت (یعنی ثمرۂ علم)

ثمرہ یعنی فائدہ، اس علم کی غرض و غایت کیا ہے؟ اس کا بھی جاننا ضروری ہے اس لئے کہ جتنی بڑی غرض ہوگی اتنی ہی زائد توجہ اس کے حاصل کرنے میں ہوگی، یہاں دو چیز ہے (۱) غرض جو محرض ہو فعل کے ایجاد پر (۲) غایت جو اسپر مرتب ہو، مثلاً کھانا کھانا ہے آسودگی کے لئے تو آسودگی کا حصول غرض ہے اور اگر غرض حاصل ہوگئی یعنی آسودگی تو غایت بھی مرتب ہوگئی، ابتداءً غرض تھی انتہاءً غایت ہوگی، اب کبھی

دونوں (غرض و غایت) جمع ہوں گے جیسے کھانا کھایا اور اس پر آسودگی بھی حاصل ہوگئی تو دونوں جمع ہوگئی، اور اگر کھانا کھایا اور آسودگی حاصل نہ ہوئی تو غرض ہے مگر غایت نہیں، بقولے

ترسم کہ بکعبہ نہ رسی اے اعرابی کہ ایں راہ کہ می روی بترکستان است

علم حدیث کی غرض کیا ہے؟ علم حدیث کی غرض حضور ﷺ کی اقتداء کی کیفیت معلوم کرنا ہے اور غایت سعادتِ دارین اور اس کا حصول ہے، اب یہ کہ سعادتِ دارین کس طرح حاصل ہوگی؟ دار آخرت کی کامیابی تو اَظہر من الشمس ہے اس لئے کہ جو کوئی جناب رسول کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم کی اقتداء کرے گا تو جہنم کے عذاب سے خلاصی پائے گا اور نعیم جنت میں داخل ہوگا، اور دنیا کی کامیابی ایک مثال سے سمجھ میں آئے گی۔

شریعتِ مطہرہ کہتی ہے کہ سارق سرق کرے تو قطع ید کردو اب اگر ایک بار قطع ید کردیا جائے تو پھر کوئی جلدی سے جسارت نہ کرے گا، اگر ہندوستان میں ایک مرتبہ سرقہ سے قطع ید کردیا جائے تو سالوں تک چوری نہ ہوگی، اسی طرح زنا کی سزا رجم ہے اگر کسی محصن کو زنا پر ایک مرتبہ رجم کردیا جائے تو پھر مدت مدیدہ تک یہ مصیبت بند ہوجائے، چنانچہ سلطان عبدالعزیز ابن سعود نے ایک مرتبہ رجم کروایا تو تیئس ۲۳ سال تک ملک میں اس کی نوبت نہ آئی۔

اسی طرح شریعت مطہرہ نے کہا کہ اگر کسی نے نکاح کیا اور حالات ناموافق ہیں تو ضابطہ یہ مقرر کیا کہ نصیحت کرو، اگر شوہر نے نصیحت کی تو ممکن ہے کہ کارگر ہوجائے اگر نہ مانے تو ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ اپنا بستر الگ کرو اس لئے کہ عورت کو خاوند سے انس ہوتا ہے، اس تنبیہ سے ہوسکتا ہے کہ فائدہ ہو جائے، اگر نہ مانے تو پھر آہستہ سے مارے ضرباً غیر مبرّح، اگر یہ بھی مفید نہ ہو تو پھر ارسالِ حکمین ہے اور پھر طلاق کا درجہ ہے، تو شریعت نے کس قدر ترتیب ملحوظ رکھی ہے، اور یہ طلاق تمام ادیان میں جائز شمار کی جاتی ہے سوائے مسیحی ملت کے اور اس میں بھی ایک فرقہ ہے جو اسے قبیح سمجھتا ہے، نتیجہ یہ ہے کہ انگریز لکھتا ہے کہ عورتیں بذات خود اپنی لگام اپنے ہاتھوں میں لینے لگیں، اگر مرد نے ذرا سی کوئی بری بات کردی بس فوراً الگ ہوجائے گی، شادی تعمیر کے بجائے باعثِ تخریب ہوگئی ہے، اس لئے کہ مقصد کو ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے، اگر مقصد رضائے ربانی ہوجائے تو پھر انسان یقیناً طلب و کوشش کریگا۔

(۴) اسم (اس علم کا نام)

حدیث کہنے کی وجہ: یعنی اس علم کا نام کیا ہے؟ (۱) اسکا نام حدیث ہے، اسکو حدیث کیوں کہتے ہیں؟ اس میں تین قول ہیں۔

(۱) علامہ ابن حجرؒ نے اس کی وجہ بیان کی کہ حدیث قدیم کا ضد ہے چوں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام قدیم ہے اور حضور اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے اقوال حادث ہیں اس لئے اس کا نام حدیث ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ احادیث عام طور سے حضور اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے اقوال ہیں اور حدیث کے معنی کلام کے ہیں اس لئے اسے حدیث کہتے ہیں تسمیۃ الکل باسم الجزء کے طور پر، اس پر اشکال یہ ہے کہ پھر اس کو کلام کیوں نہیں کہتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہر چیز کا جامع مانع ہونا ضروری ہے، ایک اصطلاح پڑ گئی ہے کہ حضور اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے اقوال وافعال کو حدیث کہتے ہیں اب دوسرے نام کی ضرورت نہیں ہے۔

(۳) حدیث ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ سے ماخوذ ہے کیونکہ حدیث سارا کا سارا تحدیث بالنعمۃ کا حاصل ہے جس کا امر اور حکم ہے ﴿فَحَدِّثْ﴾ سے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے سورۂ والضحیٰ میں حضور اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ پر تین احسانات بیان کئے ہیں اوران تین احسانات کے مقابل میں تین احکام دیئے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۝ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ۝ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ یہ تین آیات لف ونشر غیر مرتب کے طور پر مذکور ہیں کہ ایواء بعد الیتم کے مقابلہ میں ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ کا حکم ہے، اوراغناء بعد العیل کے مقابلہ میں ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ کا حکم ہے، تیسرا احسان تھا ہدایت بعد الضلال کا یعنی آپ کو مسائل شریعت معلوم نہ تھے تو آپ کو ان مسائل سے صاحب بصیرت بنایا اس لئے آپ کو حکم فرمایا: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ کہ ان نعمتوں کی تحدیث کیجئے اور بیان کیجئے، تو حدیث امتثال امر ہے اللہ تعالیٰ کے قول ﴿فَحَدِّثْ﴾ کا، قالہ العلامہ شبیر احمد العثمانی فی فتح الملہم۔

حدیث کا دوسرا نام خبر: (۲) حدیث کا دوسرا نام خبر ہے، خبر کہتے ہیں نبأ کو جیسا کہ صاحب قاموس اللغات نے اس کو نقل کیا ہے، صاحب المصباح المنیر فرماتے ہیں کہ خبر وہ ہے جو نقل کی جائے اور بیان کیا جائے۔

اب یہ کہ خبر اور حدیث ایک ہے یا الگ الگ اور فرق ہے تو کیا ہے؟ اس میں تین قول ہیں (۱) خبر حدیث کا مرادف ہے اور حدیث سے احادیث نبوی مراد ہیں اسی طرح خبر سے بھی یہی مراد ہے اوراشہر قول یہی ہے (۲) دونوں مباین ہیں، حدیث تو ماجاء عن رسول اللہ ﷺ اور اس میں اشتغال رکھنے والے کو محدث کہتے ہیں اور خبر ما جاء عن غیرہ اور اس کے مشتغل کو اخباری کہتے ہیں (۳) دونوں میں عموم خصوص کی نسبت ہے خبر عام ہے اور حدیث خاص ہے، حدیث تو ما أضيف إلى النبي ﷺ ہے اور خبر ما أضيف إليه و إلى غيره.

تیسرا نام اثر: (۳) حدیث کا تیسرا نام اثر ہے، اثر أثرت الحديث سے ماخوذ ہے بمعنی نقل کرنا، حدیث کو اثر اس لئے کہتے ہیں کہ حدیث کو بھی نقل کیا جاتا ہے۔

اثر اور حدیث ایک ہے یا الگ الگ؟ مختلف قول ہیں (۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ صحابی سے جو منقول ہو وہ اثر ہے (۲) بعض حضرات فرماتے ہیں: الأثر ما جاء عن التابعي (۳) بعض حضرات فرماتے ہیں: الأثر ما جاء عن الصحابة و التابعين، امام بیہقی کا رجحان اسی طرف ہے اس لئے انہوں نے اپنی کتاب کا نام معرفة السنن و الآثار رکھا ہے، گویا سنن سے مراد حضور اکرم ﷺ کے اقوال لئے اور اثر سے مراد اقوالِ صحابہ وغیرہ ہیں، گویا اثر ما جاء عن غير النبي ﷺ ہے (۴) بعض حضرات نے اثر کو عام مراد لیا ہے کہ حضور ﷺ اور صحابہ اور تابعین سے جو منقول ہو وہ سب آثار میں داخل ہیں، امام طحاوی کا بظاہر رجحان اسی طرف ہے اسلئے انہوں نے معانی الآثار اور مشکل الآثار لکھی ہیں حالانکہ اسمیں سب کچھ روایات ذکر کی ہیں، حضور ﷺ کے اقوال اور صحابہ و تابعین کے اقوال بھی ہیں، امام محمد بن جریر طبری نے تہذیب الآثار لکھی ہے ان کا مقصد احادیثِ مرفوعہ کو نقل کرنا ہے اور احادیثِ موقوفہ کو جو بیان کیا ہے وہ تبعًا و استطرادًا۔

تنبیہ: مطبوعہ مقدمہ مشکوۃ میں، طبرانی' لکھا ہے جو تحریف ہے، اس کے بجائے طبری صواب ہے، اسی طرح صحیح وصواب لمعات التنقیح کے مطبوعہ وقلمیہ نسخوں میں ہے جہاں سے یہ مقدمہ لے کر مشکوۃ شریف کے ساتھ چھاپا گیا ہے۔

چوتھا نام سنت: (۴) حدیث کا نام سنت بھی ہے، سنت کے معنی لغت میں طریق کے ہیں، حضور اکرم ﷺ کی احادیث کو سنت اس لئے کہتے ہیں کہ یہ حضور اکرم ﷺ کے طریقے ہیں، آپ ﷺ کی زندگی کس

طریق پر گذری اور کس طریق کی آپ نے دعوت دی یہ سب سنت کہلاتا ہے۔

اب یہ کہ سنت اور حدیث میں فرق ہے یا نہیں؟ مختلف اقوال ہیں (۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ سنت احادیثِ فعلیہ کو کہتے ہیں اور حدیث قول کو کہتے ہیں (۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حدیث عام ہے قول اور فعل کو اور سنت اخص ہے۔

مِن السنۃ کذا سے کیا مراد ہے: (فائدہ) عام طور سے بہت سی جگہ کتب حدیث اور کتب فقہ میں پڑھوگے: من السنّة كذا و كذا، امام ابو عبد اللہ الحاکم نے مستدرک کی کتاب الجنائز میں لکھا ہے: أجمعوا على أن قول الصحابي من السنّة كذا حديث مسند، یعنی صحابی من السّنۃ کذا کہے تو وہ مرفوع حدیث ہی مراد ہوگی، اسی طرح امام بیہقی فرماتے ہیں جس کو علامہ شمس الدین سخاوی نے فتح المغیث شرح الفیۃ الحدیث میں بیان کیا ہے، اسی طرح علامہ ابن عبد البر نے بھی کتاب التقصی میں اسی کے قریب قریب بلکہ اس سے زائد ہی بیان کیا، وہ فرماتے ہیں کہ من السنۃ کہنا بلا اختلاف حدیث مرفوع ہے اگر صحابی کہے، اور اگر غیر صحابی کہے تب بھی حدیث مرفوع ہوگی، ہاں البتہ غیر صحابی سنت کو مقیداً استعمال کرے تو پھر دوسرے کی سنت مراد ہوگی جیسے سنۃ العمرین کہے تو پھر ابو بکرؓ و عمرؓ ہی کی سنت مراد ہوگی لیکن یہ اجماع کا نقل کرنا اور اختلاف کی نفی مشکل ہے۔

حضرت امام ابو القاسم رافعی نے امام شافعی کے دو جدید اقوال میں سے ایک قول نقل کیا ہے کہ من السنّة کہنے کی صورت میں مرفوع ہونا ضروری نہیں ہے، امام الحرمین نے یہ قول محققین کی جانب منسوب کیا ہے اور اس کے قائل ابو بکر صیرفی شافعی ہیں، امام طحاوی کی بھی یہی رائے ہے وہ فرماتے ہیں کہ سنت کے لئے مرفوع ہونا ضروری نہیں ہے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں: عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين، معلوم ہوا کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کریم ﷺ پر بھی ہے لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہاں مضاف و تقیید کیساتھ منقول ہوا ہے تو وہ خاص ہے، اسی طرح اس کے قائل امام ابو بکر رازی، امام ابو الحسن کرخی، قاضی ابو زید دبوسی، فخر الاسلام بزدوی، شمس الائمہ سرخسی ہیں، یہ سارے حنفی ہیں کہتے ہیں کہ: يشمل كل ما أضيف إلى النبي ﷺ و غيره، ابن حزم ظاہری کی بھی یہی رائے ہے، علامہ ابن الہمام نے نقل کیا ہے کہ عند الاکثر سنت سے مراد مرفوع ہے، ابن امیر حاج حلبی حنفی نے ارشاد فرمایا ہے کہ:

هذاقول أصحابنا المتقدمین، صاحبِ میزان حنفی نے اسی کو اختیار کیا ہے یہی جمہور محدثین کی رائے ہے۔

(۵) استمداد

استمداد کے معنی مدد طلب کرنے کے ہیں، اس سے مراد علم کے ماٰخذ ہیں اس لئے کہ ماٰخذ سے مدد ملتی ہے، یعنی علم حدیث کے اندر کن کن امور سے مدد ملے گی؟ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ: الاستمداد من أقوال رسول الله ﷺ و أفعاله و أحواله، ہمارے استاذ مولانا امیر احمد (کاندھلویؒ) نے فرمایا کہ استمداد علوم عربیہ سے ہوتی ہے، اور علامہ عینی فرماتے ہیں کہ حضوراقدس ﷺ کے اقوال وافعال سے استمداد ہوتی ہے، اور چونکہ حضور اکرم ﷺ کا کلام عربی میں ہے لہٰذا ضرورت ہے کہ آدمی عربی سے واقف ہو یعنی اس کے استعمال اوراس کے طریقوں سے واقف ہو، مطلق مقید اشارہ کنایہ مقتضی وغیرہ سے واقف ہو، اسی طرح حضرت ﷺ کا کلام قواعدِ عربیت سے ہوتا ہے تو اس کا علم بھی ضروری ہے، اسی طرح قانون اشتقاق کا جاننا ضروری ہے اور حضور اکرم ﷺ کی وہ ساری صفات جو بوجہ تشریع کے ہیں وہ اس علم کے ماٰخذ ہیں۔

(۶) حکم شرعی

علم حدیث دو حال سے خالی نہیں، یا کوئی اس فن کا عالم ہے یا نہیں؟ اگر نہیں ہے تو اس کا سیکھنا فرضِ عین ہے اس لئے کہ یہ دین ہے اور دین کی بقا اسکی تحصیل سے ہوگی اور دین کی بقاء فرض ہے لہٰذا اسکی تحصیل بھی فرض ہوگی، اور اگر اس علاقہ میں کوئی جاننے والا ہے تو فرض کفایہ ہوگا جیسے فی زمانا بہت سے حدیث کے جاننے والے ہیں گو الفاظی ہیں۔

(۷) فضیلتِ علم

فضیلت کا جاننا اس لئے مطلوب ہے تاکہ ذہن میں اس کی عزت و عظمت بیٹھ جائے اور اس کی تحصیل میں کماحقہ کوشش کرتا رہے۔

کلام محبوب ﷺ: اس کی سب سے بڑی فضیلت یہ ہے کہ یہ محبوب رب العالمین کا کلامِ اقدس ہے، اگر دنیا کے کسی ادنیٰ محبوب کا کلام ہو تو نہ معلوم آدمی کتنی بار پڑھتا رہے گا هو المسک ما کرّرته یتضوع

پھر محبوب رب العالمین کا کلام ہو تو ظاہر ہے کہ کتنا باعظمت ہوگا اور کتنے شغف سے پڑھے گا تو سب سے بڑی فضیلت یہ ہے۔

دوسری فضیلت یہ ہے کہ جس طرح متکلم کے پاس بیٹھ کر اس کا اثر ہوتا ہے حاضرین پر، اسی طرح اس کے کلام میں بھی اثر ہوتا ہے اس کے پڑھنے والے پر بھی، جیسے اچھی کتابیں مصلح اخلاق ہیں اور قاری و سامع ان کے کلام سے منصبغ ہوتا ہے، جیسی کتابیں پڑھوگے یا سنوگے ویسا اس کا اثر ضرور ہوگا، ناول کو پڑھوگے تو وحشیانہ خصلت مسلط ہوگی اور زہد ورقاق کی کتابیں پڑھوگے تو دل نرم ہوگا اور آنسو بھی نکلیں گے۔

تو ظاہر ہے کہ احادیثِ مبارکہ کا اثر انسان کے اخلاق پر ہوگا کیونکہ یہ حضور ﷺ کے فرامینِ عالیہ ہیں اور آپ ﷺ اخلاق کے اعلیٰ پیمانہ پر تھے ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ اس سے اعلیٰ طریق اور اعلیٰ اخلاق ناممکن ہیں، تو جو ان کو پڑھے گا اس کا اثر ضرور اس میں آئے گا، چنانچہ محدثین کے اندر حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کے طریق کا ہی اثر ہوتا ہے مگر ضرورت ہے جوہر کی۔ شعر

نہیں ہے نا اُمید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی

اللہ تعالیٰ نے سب کے اندر وہ صلاحیت رکھی ہے مگر ضرورت ہے اس طرف زور لگانے کی پھر خود طبیعت چل پڑے گی۔

حضور ﷺ کی صحبت کی برکت: نیز اس کا اثر یہ بھی ہے کہ حضور ﷺ کی صحبت کی برکت حاصل ہوگی اور یہ واقعہ بھی ہے اس لئے کہ صحابہ کرام کو حضور ﷺ کے اقوال پر جزئی و کلی اطلاع ہوتی تھی اور حدیث کے پڑھنے والے پر بھی اسکے اثرات ہوتے ہیں کہ حدیث پڑھنے پڑھانے والے حقیقۃً اہلِ نبی ہیں، انکو اگر رسول اللہ ﷺ کی صحبت حاصل نہ ہوئی تو کلمات مقدسہ کی صحبت کی برکت تو ضرور حاصل ہوئی۔

حضرت عبداللہ بن المبارک کثرت سے اپنے گھر میں رہتے ان سے کسی نے کہا کہ کیا گھر میں جی نہیں گھبراتا تو فرمایا: کیف استوحش و أنا مع النبي ﷺ۔

انہیں کے مطلب کی کہہ رہا ہوں زبان میری ہے بات ان کی
انہیں کی محفل سجا رہا ہوں چراغ میرا ہے رات ان کی

ایک مرتبہ کسی نے عبداللہ بن المبارک سے کہا کہ آپ نماز پڑھنے کے بعد ہمارے ساتھ نہیں بیٹھتے ہو تو فرمایا کہ میں جاکر صحابہ و تابعین کے ساتھ بیٹھتا ہوں، سائل نے پوچھا کہ صحابہ و تابعین کہاں سے آگئے؟ فرمایا میں کتابیں دیکھتا ہوں ان میں ان حضرات کے اعمال و آثار مذکور ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ قرآن کریم نے علم کے بھی کچھ فضائل بیان کئے ہیں اسے سن لو۔

قرآن سے علم کی فضیلت: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

(۱)﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ یعنی علماء بہر حال افضل ہیں۔

(۲)﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾

(۳)﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ یہ دُعا اللہ تعالیٰ سکھلا رہے ہیں حضور اکرم ﷺ کو، یہاں رب آتنی علمًا نہیں فرمایا بلکہ زیادتیٔ علم کی دعا سکھا رہے ہیں گویا زیادتی کی طلب پر تحریض ہے اور حکم دیا جارہا ہے، اس سے بڑھ کر اور کیا فضیلت ہوگی کہ رب العالمین جناب نبی کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم کو زیادت فی العلم کی دعا کا حکم فرمائیں، اور علم وہی ہے جو حضور ﷺ سے منقول ہے اور وہ احادیث ہیں۔

علم حدیث کے خاص فضائل: البتہ علم حدیث کے مخصوص فضائل بھی وارد ہوئے ہیں، چنانچہ ارشاد نبوی ہے

حدیث نمبر(۱) نضّر اللہ امرءً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها، فربّ حامل فقه غير فقيه وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، اس میں حضور اکرم ﷺ نے حاملین آثار کے واسطے نضارت کی دعا فرمائی ہے، اللہ اس شخص کا چہرہ تروتازہ رکھے جس نے میری بات سنی اور اسے یاد کیا اور محفوظ کیا اور دوسروں تک پہنچایا، اس لئے کہ بہت سے علم کے حاملین خود فقیہ نہیں ہوتے اور اپنے سے اَفقہ اور اَعلم کو پہنچاتے ہیں۔

نضّر اللہ دو طرح سے مروی ہے مخفف و مشدد، ابو عبیدہ نے مخففاً استعمال کیا ہے اور فرمایا کہ مخفف لازم و متعدی دونوں طرح سے مستعمل ہے اور امام اصمعی نے مشدد روایت کیا ہے اور فرمایا کہ مشدد متعدی میں استعمال ہوتا ہے۔

پھر بعض علماء اس کو جملہ خبریہ مانتے ہیں، ملا علی قاری کا رجحان اسی طرف ہے، اکثر علماء ابن ابی حاتم خطابی،

حاکم، ابن عبد البر، منذری وغیرہ جملہ دعائیہ مانتے ہیں، پھر اکثریت کی رائے یہ ہے کہ نضرت سے چہرے کی شادابی و تازگی مراد ہے اور بعض جیسے ابن الاثیر کہتے ہیں کہ اس سے عند اللہ قرب و منزلت مراد ہے، میرے نزدیک دونوں باتوں میں اکثریت کی رائے ہی وقیع ہے اور سلف کا رجحان بھی یہی ہے، حافظ خطیب بغدادی نے شرف اصحاب الحدیث میں سفیان بن عیینہ سے نقل کیا ہے: مامن أحد يطلب الحديث إلا وفي وجهه نضرة لقول النبي ﷺ نضر الله امرء سمع منا حديثاً فبلّغه كما سمعه.

امام نووی نے تہذیب الاسماء واللغات میں اسے جملۂ خبریہ قرار دیا ہے اور فرمایا کہ اس میں تصریح ہے اس کے حاملین کے ہر زمانے میں عادل ہونے کی، اور ایسا ہی واقع ہوا ہے اور یہ علامات نبوت میں سے ہے، اور بعض فساق کا کچھ کچھ علم جاننا مضر نہیں ہے اس لئے کہ حدیث میں صرف یہ ہے کہ اس کو عادل لوگ حاصل کریں گے یہ نہیں ہے کہ غیر عادل کو کچھ معلوم ہی نہ ہوگا، ابن عبد البر اور ابن المواق نے اسی سے استدلال کیا ہے کہ نقلۃ الاخبار اور حاملین روات ثقہ ہیں الا یہ کہ ان پر جرح کی جائے۔

علامہ زین الدین عراقی (٢/٢٩٩) نے اس پر اعتراض کیا ہے ان کی رائے میں جملۂ خبریہ نہیں ہے بلکہ خبر بمعنی الامر ہے اس کی تائید ابن ابی حاتم (١/١٧) کی روایت سے ہوتی ہے انہوں نے اسے بصیغۂ امر روایت کیا ہے اور وہ مفسر ہے۔

لیکن عام روایات میں جملۂ خبریہ ہی واقع ہوا ہے، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس سے تو لازم آتا ہے کہ ہر ناقل حدیث عادل ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث سے اس کے ناقلین کا عادل ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن اس کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ جو ناقل ہو وہ عادل ہوگا نیز یہ کہیں گے کہ جو آدمی اپنے علم پر عمل نہ کرے وہ عالم ہی نہیں جیسا کہ علامہ سعد الدین تفتازانی مختصر المعانی میں فرماتے ہیں: وقد ينزل العالم منزلة الجاهل اس لئے کہ وہ علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے۔

اس حدیث کے مخارج سنو، یہ حدیث ایک درجن سے زیادہ صحابہ سے مروی ہے، امام حمیدی، امام شافعی، امام بیہقی نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے، اسی طرح حضرت انسؓ سے مسند احمد میں، اور زید بن ثابتؓ سے ترمذی ابن ماجہ دارمی مسند احمد میں، اسی طرح ابو سعید خدریؓ سے مسند بزار میں، حضرت معاذ بن جبلؓ سے

طبرانی میں، حضرت ابو الدرداءؓ سے دارمی میں، ابو قرصافہ جندرہ بن خیشنہؓ سے طبرانی صغیر میں، اور حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے تذکرۃ الحفاظ للذھبی میں متعدد الفاظ سے مروی ہے۔

حدیث نمبر (۲) ایک حدیث میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين و انتحال المبطلين و تأويل الجاهلين**، اس علم (حدیث) کو ہر بعد کے دَور میں اس کے عادل لوگ اٹھائیں گے، جو غلو کرنے والوں کے غلو کو ختم کریں گے اور باطل پرست کی دسیسہ کاری اور جاہلین کے بیان کردہ غلط معانی کو دور کریں گے۔

(اس حدیث کے طرق پر ذم الکلام ۳/ ۳۲۰ کے محقق نے بہت عمدہ کلام کیا ہے)، اس حدیث کو ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعدیل (۱/ ۱۶)، ابن حبان نے کتاب الثقات (۴/ ۱۰)، ابن عدی نے الکامل، اور امام بیہقی نے سنن کبریٰ (۱۰/ ۲۰۹) اور مدخل دلائل النبوۃ (ص ۳۷) اور شعب الایمان میں، خطیب نے شرف اصحاب الحدیث (ص ۱۲۹) میں، ابن عبد البر نے التمہید میں ابراہیم بن عبد الرحمن العذری سے روایت کیا ہے۔

یہ حدیث متعدد صحابہ (۱) حضرت علیؓ (۲) اسامہ بن زیدؓ (۳) ابو ہریرہؓ (۴) ابن مسعودؓ (۵) معاذ بن جبلؓ (۶) جابر بن سمرہؓ (۷) عبداللہ بن عباسؓ (۸) عبداللہ بن عمرؓ (۹) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ (۱۰) ابو امامہؓ (۱۱) انسؓ (۱۲) ابو الدرداءؓ سے مروی ہے۔

(تخريج الحديث المذكور

(۱) حديث علي رضي الله عنه: أخرجه ابن عدي (۱/ ۱۵۴) اتهم بوضعه محمد بن الأشعث.

(۲) حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه: أخرجه الخطيب في شرف أصحاب الحديث (ص ۲۸) و فيه محمد بن سليمان بن أبي كريمة ضعفه أبو حاتم الرازي عن معان بن رفاعة السلامي لين الحديث، و ما قال العلائي في بغية الملتمس: حديث أسامة حسن غريب صحيح فبعيد.

(۳) وحديث أبي هريرة رضي الله عنه: أخرجه الخطيب (ص ۲۸) و ابن عدي (۱/ ۱۵۳) و الطبراني في مسند الشاميين (۱/ ۳۴۴) و الهروي في ذم الكلام (۳/ ۳۲۸) و فيه مسلمة بن علي الخشني متروك قال البخاري: منكر الحديث و له طريق آخر عند ابن عدي (۱/ ۱۵۲) و الهروي فی ذم الكلام (۳/ ۲۹۴).

(۴) و حديث ابن مسعود رضي الله عنه: أخرجه الخطيب (ص ۲۸) و فيه أحمد بن يحيى بن زكريا قال

الدارقطني في الغرائب: ليس بشيئ في الحديث و شيخه محمد بن ميمون بن كامل الحمراوي لم يوجد والصواب عندي محمد بن كامل بن ميمون كما في ترجمة تلميذه أحمد بن يحيى في اللسان وهو ضعيف أيضًا ضعفه الدارقطني.

(٥) وحديث معاذ بن جبل رضي الله عنه: أخرجه الخطيب (ص ١١) وفيه عبدالله بن خراش بن حوشب متفق على ضعفه ووهائه، قال البخاري: منكر الحديث وقال أبو زرعة: ليس بشيئ ضعيف و قال محمد بن عمار: كذاب وقال الساجي: ضعيف الحديث جدًا ليس بشيئ كان يضع الحديث، وتفرد ابن حبان فذكره في الثقات وقال: ربما أخطأ.

(٦) وحديث جابر بن سمرة رضي الله عنه: أخرجه الهروي في ذم الكلام (٣/ ٣٣٠) وابن الجوزي في الموضوعات وفيه عمار بن الحسين متهم.

(٧) وحديث عبدالله بن عباس رضي الله عنه: أخرجه أبو إسماعيل الهروي في ذم الكلام (٣/ ٣١٦) وفيه أبو البختري وهب بن وهب القاضي رماه أحمد بالوضع.

(٨) وحديث عبدالله بن عمر رضي الله عنه: أخرجه ابن عدي (١/ ١٤٥) وتمام في فوائده والهروي في ذم الكلام (٣/ ٣٣٢) وفيه خالد بن عمرو القرشي يضع الحديث.

(٩) وحديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه: أخرجه ابن عبدالبر في مقدمة التمهيد (١/ ٥٩) من طريق أبي جعفر العقيلي (١/ ١٠) قال: حدثنا أحمد بن داود القومسي نا عبدالله بن عمر الخطابي نا خلف بن عمرو عن الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي قبيل عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه وأبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول صلى الله عليه وسلم: يحمل هذا العلم فذكره، هكذا في الضعفاء للعقيلي (١/ ١٠) و التمهيد لابن عبد البر عبد الله بن عمرو بالواو، ويؤيده أن الراوي عنه أبو قبيل حيي بن هانئ المعافري وهو مشهور بالرواية عن عبد الله بن عمرو بالواو ولكن أخرج هذه الرواية البزار في مسنده (كما في كشف الأستار (١/ ٨٦) ووقع عنده عبدالله بن عمر كذا نقل عن البزار الهيثمي في مجمع الزوائد (١/ ١٤٠) وصاحب كنز العمال (١٠/ ١٠١) وعزاه صاحب الكنز إلى العقيلي أيضا، ثم هكذا وقع في السند خلف بن عمرو وهو تحريف والصواب خالد بن عمرو القرشي المتقدم ثم وجدته كما صححته في النسخة المطبوعة للتمهيد.

(١٠) وحديث أبي أمامة رضي الله عنه: أخرجه ابن عدي (١/ ١٥٣) والعقيلي (١/ ٩) بسند واه.

(١١) وحديث أنس رضي الله عنه: أخرجه ابن عساكر كما في الكنز (١٠/ ١٠١).

(١٢) وحديث أبي الدرداء رضي الله عنه: أخرجه الطحاوي في مشكله (١٠/ ١٧) بإسناد ضعيف

جدًا.)

ان طرق کو ابن عدی، عقیلی، دار قطنی، خطیب بغدادی اور ابن عبد البر نے جمع کیا ہے، اس کے سارے طرق ضعیف ہیں كما صرح به الدارقطني و أبو نعيم و ابن عبد البر، بعض علماء فرماتے ہیں کہ اگر اس کے سارے طرق کو جمع کیا جائے تو درجہ حسن لغیرہ تک پہنچ جائے گی، لیکن علامہ صلاح الدین علائی بغیة الملتمس میں حضرت اسامہؓ کی حدیث کے متعلق حسن غریب لکھتے ہیں، ذم الکلام (۱/۱۷) کے محقق نے یہ حدیث بہت تفصیل سے کلام کیا ہے اور ان کی رائے میں حسن کا درجہ رکھتی ہے۔

حدیث نمبر (۳) امام ابو یعلی نے اور ابن حبان نے الضعفاء میں حضرت انسؓ سے روایت کیا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ألا أخبركم عن الأجود؟ الأجود الله، الأجود الأجود، و أنا أجود ولد آدم، و أجودهم بعدي رجل علم علما و علّمه الحديث.

(وفيه سويد بن عبد العزيز متروك وأورده ابن الجوزي في الموضوعات و نقل عن ابن حبان: منكر باطل، كذا في اللآلي (۱/۲۰۷) ومجمع الزوائد (۱/۱۶۶) والجامع الصغير (۳/۱۰۳).)

حدیث نمبر (۴) إن أولى الناس بي يوم القيامة أكثرهم عليّ صلاة رواه الترمذي و ابن حبان اس حدیث کا مدار موسیٰ بن یعقوب زمعی پر ہے، وهو صدوق سيئ الحفظ اس لئے اسے امام ترمذی نے حسن غریب کہا۔

امام ابن حبان اپنی صحیح میں فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں بیان صحیح ہے اس بات پر کہ حضرات محدثین حضور اکرم ﷺ کے سب سے زیادہ قریب ہونگے اس لئے کہ یہی لوگ کثرت سے درود شریف پڑھتے ہیں، حافظ خطیب بغدادی نے اپنے استاذ امام ابو نعیم اصبہانی سے نقل کیا ہے کہ یہ ایسی منقبتِ شریفہ ہے کہ اصحاب آثار اس کے ساتھ مخصوص ہیں اس لئے کہ ان سے زائد درود پڑھنے والا کوئی نہیں، علامہ ابو الیمن ابن عساکر فرماتے ہیں: ليهمن أهل الحديث كثّرهم الله هذه البشرى فقد أتمّ الله تعالى نعمه عليهم بهذه الفضيلة الكبرى، اس لئے کہ یہی حدیثوں کو خوب پڑھتے ہیں اور خوب درود لکھتے ہیں، اس کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں جن کا استقصاء باعثِ طول رکھتا ہے۔ تفصیل بیان کرنا مقصود نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۸) نسبت۔نسبتِ علم فیما بین العلوم:

نسبت کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے علوم میں اور اس علم میں کیا تعلق ہے؟ علوم کی دو قسمیں ہیں (۱) علوم نقلیہ (۲) علوم عقلیہ، پھر علوم نقلیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) شرعیہ (۲) غیر شرعیہ، پھر علوم شرعیہ کی چند قسمیں ہیں (۱) حدیث (۲) تفسیر (۳) فقہ (۴) اصول فقہ (۵) اصول حدیث، (۶) اصول تفسیر، اب یہ معلوم ہو گیا کہ علم حدیث علوم نقلیہ شرعیہ کی ایک قسم ہے۔

اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حدیث کی دوسرے علوم سے یہ نسبت ہے کہ یہ سب سے افضل ہے اسلئے کہ سارے علوم کی تین قسمیں ہیں (۱) تفسیر (۲) حدیث (۳) فقہ اور بعض نے علم کلام کا بھی اضافہ کیا ہے، کلام میں عقائد کے مسائل ہیں اور عقائد وہی معتبر ہوں گے جو کتاب و سنت سے ثابت ہوں گے، اور تفسیر وہ معتبر ہو گی جو حضور ﷺ کے بیانات اور فرمودات ہوں یا آپ ﷺ کے فرامین سے ماخوذ ہوں، اسی طرح فقہ قرآن و احادیث سے ماخوذ ہے اس لئے کہ جو مسائل قرآن و حدیث میں ہیں ان کو صحابہ نے اپنے الفاظ میں ادا کیا ہے اور ان کو مختصر طور پر فقہاء نے یکجا جمع کر دیا ہے، ظاہر ہے کہ محتاج الیہ اشرف ہے محتاج سے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ موضوع کی شرافت سے علم کی شرافت معلوم ہوتی ہے، حدیث کا موضوع حضور ﷺ کی ذات اقدس ہے اس حیثیت سے کہ آپ نبی اللہ ہیں اور حضور اکرم ﷺ مخلوق میں سب سے افضل ہیں، سوال یہ ہے کہ علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ ہے جو قدیم ہے اور علم حدیث کا موضوع حضور ﷺ کی ذات ہے، اور اللہ قدیم ہے اور حضور ﷺ حادث ہیں، ظاہر ہے کہ قدیم افضل ہے حادث سے، اس کا جواب یہ ہے کہ جو قدیم ہے وہ کلام نفسی ہے اور وہ اللہ کی صفت ہے، نہ کہ کلام لفظی جو مخلوقات میں سے ہے اور علم تفسیر کا موضوع کلام لفظی ہے، اس لئے فضیلتِ علم حدیث بہ اعتبار موضوع بھی ظاہر ہے۔

مگر کلام نفسی اور کلام لفظی کی تفریق سلف سے منقول نہیں ہے اس لئے بندہ اس کو پسند نہیں کرتا ہے، حضور پاک ﷺ نے قرآن پاک کو اللہ کا کلام بتایا اسی طرح سور و آیات کو جو الفاظ ہیں کلام اللہ بتلایا، وبحسب امرئ مسلم أن ينتهي إلى ما ثبت عن حضرة الرسالة۔

(۹) مدوّن علم حدیث

مدوّن سے مراد یہ ہے کہ علم حدیث کو کتابی صورت میں کس نے جمع کیا؟

قولِ اول: مشہور یہ ہے کہ اس کے مدوّن اوّل امام ابو بکر محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب الزہری ہیں، ان کی وفات ۱۲۴ھ میں ہے جیسا کہ ابن حبان اور حافظ شمس الدین ذہبی نے ذکر کیا ہے: (وهذا قول ابن عيينة وعلي بن المديني والفلاس وأبي عبيد والبخاري والزبير بن بكار وابن حبان وغيرهم) یا ۱۲۵ھ میں ہے جیسا کہ ابو سعید بن یونس اور حافظ ابن حجر نے ذکر کیا ہے، انہوں نے سب سے اول تدوین حدیث کی ہے، حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری میں اسی کو اختیار کیا وہ فرماتے ہیں: أول من دوّن الحديث ابن شهاب الزهري بأمر عمر بن عبدالعزيز على رأس المائة ثم كثر التدوين ثم التصنيف وحصل بذلك خير كثير فللّٰه الحمد، حضرت عمر بن عبد العزیز نے ۱۰۱ھ میں وفات پائی ہے، حافظ کے دعویٰ کی موافقت علامہ سخاوی، شیخ الاسلام زکریا الانصاری، شہاب الدین قسطلانی، جلال الدین سیوطی، علامہ عبد اللہ بن حسین العدوی اور جمہور نے کی ہے۔

اس قول کو علامہ سیوطی نے الفیۃ الحدیث، تدریب الراوی، مقدمہ تنویر الحوالک اور مختلف تالیفات میں ذکر کیا ہے، علامہ سیوطی نے جو بات کہی ہے زہری کے معاصرین بھی یہی کہتے ہیں، چنانچہ امام ابو نعیم اصبہانی حلیۃ الأولیاء میں نقل فرماتے ہیں: حدثنا سليمان بن داود قال أخبرنا أحمد بن يحيى ثعلب قال حدثنا الزبير بن بكار قال حدثني محمد بن الحسن بن زبالة عن مالك بن أنس قال: أوّل من دوّن العلم ابن شهاب الزهري، گویا امام مالک بھی شہادت دے رہے ہیں، یہ اثر ابن عبد البر نے جامع بیان العلم میں نقل کیا ہے اور ایک اثر یہ نقل کیا ہے کہ سعید بن زیاد فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابن شہاب زہری کو سعد بن ابراہیم سے یہ کہتے سنا کہ عمر بن عبد العزیز نے ہم کو لکھا کہ احادیث کو جمع کرو تو ہم نے دفتر کے دفتر لکھ دیئے اور عمر بن عبد العزیز نے اطراف مملکت میں وہ دفاتر روانہ فرمائے، اسی طرح ابن عبد البر نے امام عبد العزیز بن محمد دراوردی سے بھی نقل کیا ہے: أول من دوّن العلم و كتبه ابن شهاب الزهري، اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ محمد بن جعفر کتانی نے حلیہ کے حوالہ سے خود ابن شہاب الزہری سے نقل کیا ہے: لم يدوّن هذا العلم أحد قبل تدويني تو خود ابن شہاب یہی فرما رہے ہیں، لكن لم أجده في الحلية في ترجمة الزهري.

قولِ ثانی: (۲) بعض متاخرین کی رائے ہے کہ اول مدون ابو بکر بن عمرو بن حزم ہیں، ان کی وفات ۱۲۰ھ میں ہوئی اور ابن شہاب زہری کی وفات ۱۲۴ھ میں ان کے چار سال بعد ہوئی، لیکن صرف تقدم وفات سے تصنیف کی تقدیم پر استدلال ضعیف ہے جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ ابن شہاب زہری نے ۱۲۰ھ کے بعد لکھا ہے اور اس سے پہلے لکھنا ثابت نہیں ہے، اور یہ ثابت ہونا دشوار ہے بلکہ اس کے خلاف ابن شہاب زہری سے ثابت ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے جب جمع احادیث کا امر فرمایا تو ابن شہاب نے حدیث کے دفاتر لکھے جن کو عمر بن عبد العزیز نے نقل کروا کر اپنے اطرافِ سلطنت میں روانہ کئے۔

مزید یہ کہ عمر بن عبد العزیز کی وفات ۱۰۱ھ میں ہے اور انھیں کے حکم سے تدوین حدیث باضابطہ شروع ہوئی تو لامحالہ یہ واقعہ ۱۰۱ھ سے پہلے کا ہے اور اسوقت زہری اور ابو بکر بن حزم دونوں ہی حیات تھے لہٰذا دونوں کی وفات کے تقدم و تاخر کا کوئی اثر نہیں پڑتا، ممکن ہے کہ ابن حزم نے بھی لکھا ہو۔

امام بخاری فرماتے ہیں: وکتب عمر بن عبدالعزیز إلى أبي بکر بن حزم: أنظر ما کان من حدیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فاکتبه فإني خفت دروس العلم و ذهاب العلماء، بعض لوگوں نے اس سے یہ اخذ کر لیا کہ امام بخاری کے نزدیک ابو بکر بن حزم اول مدوّن ہیں لیکن بندہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس اثر کو امام بخاری نے باب قبض العلم میں ذکر کیا ہے اور باب کتابۃ العلم کو آگے چل کر ذکر کیا ہے وہاں اس کو ذکر نہیں کیا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ علامہ قسطلانی اور ابو اسماعیل ہروی وغیرہ کی رائے بھی یہی ہے کہ ابو بکر ابن حزم اول مدوّن ہیں، مگر قسطلانی کی عبارت سے یہ تو اخذ ہو سکتا ہے کہ اولاً ابو بکر ابن حزم نے لکھا ہے لیکن اس سے یہ اخذ نہیں ہو سکتا کہ سب سے پہلے انہیں نے لکھا ہے، بخاری سے بھی یہ معلوم نہیں ہوتا ہے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابن حزم کو حکم دیا ہے جیسا کہ صحیح بخاری، موطا محمد، دارمی میں ہے بلکہ اوروں کو بھی حکم دیا ہے، چنانچہ امام ابو نعیم اصبہانی تاریخ اصبہان میں لکھتے ہیں: کتب عمر بن عبدالعزیز إلى الآفاق أنظروا حدیث رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فاجمعوہ.

بخاری میں ابو بکر بن عمرو بن حزم کا نام کیوں: اب سوال یہ ہے کہ پھر ابو بکر بن عمرو بن حزم کا نام خاص

طور سے کیوں لیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مدینہ کے قاضی تھے اور مدینہ دار العلم و دار النبی ﷺ و دار الصحابہ تھا اس لئے وہاں کے قاضی کا خاص طور سے ذکر کیا گیا ہے، امام ہروی کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ و تابعین حدیثیں نہیں لکھا کرتے تھے بلکہ وہ لوگ صرف الفاظ سن لیتے اور یاد کر لیتے تھے، صرف صدقات کی کتاب اور اس کے علاوہ تھوڑی بہت چیز لکھی تھی جو تفتیش و تفحیص کے بعد کچھ کچھ مل جاتی تھی تا آنکہ علماء مرنے لگے اور علم کے ختم کا اندیشہ ہوا تو حضرت عمر بن عبد العزیز نے ابو بکر بن عمرو بن حزم کو لکھا ہے کہ احادیث جمع کرو، یہ کلام ہروی نے یحیی بن سعید سے اور انہوں نے عبد اللہ بن دینار سے نقل کیا ہے اس سے یہ ضرور معلوم ہو گیا کہ خلفاء میں سب سے اوّل اس کی طرف ملتفت ہونے والے عمر بن عبد العزیز ہیں۔

اب یہ کہ ابو بکر بن حزم کا صحیفہ مکمل ہوا یا نہیں؟ بعض علماء نے لاعلمی ظاہر کر دی لیکن صحیح یہ ہے کہ انھوں نے لکھا تھا جیسا کہ علامہ سیوطی نے تنویر الحوالک کے مقدمہ میں امام مالک سے بحوالہ کتاب التمہید مصنفہ ابن عبد البر سے نقل کیا ہے لیکن حضرت عمر بن عبد العزیز کی وفات کی وجہ سے وہ صحیفہ پہنچ نہ سکا تھا، حافظ ابن حجر نے ابو بکر بن حزم کے صاحبزادے سے نقل کیا ہے: إنها ضاعت، اور ابن شہاب زہری کے صحیفے حضرت عمر بن عبد العزیز کے یہاں بھیجے گئے اور جیسا کہ اوپر ابن عبد البر کے حوالہ سے بیان کیا جا چکا کہ پھر زہری کے نسخہ کو ہر اس جگہ روانہ فرمایا جہاں عمر بن عبد العزیز کی سلطنت تھی، بہر حال یہ دونوں ہی طبقۂ اوّل کے مصنفین میں شمار کئے جاتے ہیں۔

امام شعبی محدث: امام شعبی نے بھی اس دور میں تالیف کی ہے شعبی کی وفات میں علماء کے ۱۰۳ھ سے ۱۱۰ھ تک کے اقوال ملتے ہیں، بعض کا خیال ہے کہ شعبی کی تالیف مقدم ہے لتقدم وفاته علی أبي بكر بن حزم و الزهري، وفيه أن تقدم الوفاة لا يدل على تقدم التصنيف، و قال ابن معين: قضى الشعبي لعمر بن عبد العزيز، ظاہر ہے کہ شعبی نے بھی عمر بن عبد العزیز کے حکم ہی سے تالیف کی ہو گی، واللہ اعلم۔

لیکن باضابطہ تالیف زہری ہی سے ہوئی، یہ دونوں یعنی زہری اور ابو بکر بن حزم مائۃ اولی کے لوگوں میں سے ہیں۔

وسط مائۃ ثانیہ کے مصنفین: انکے بعد ایک جماعت نے حدیثوں کو لکھا ہے اور تالیف کی ہے جو مائۃ ثانیہ کے

وسط میں ہیں، ابن جریج نے مکہ میں، امام مالک اور ابن اسحق نے مدینہ میں، ربیع بن صبیح، سعید بن ابی عروبہ اور حماد بن سلمہ نے بصرہ میں، سفیان ثوری نے کوفہ میں، معمر بن راشد نے یمن میں، امام عبد اللہ بن المبارک نے خراسان میں، جریر بن عبد الحمید نے ری میں، ہشیم نے واسط میں، امام اوزاعی نے شام میں حدیثیں لکھی ہیں یہ سب متقارب العصر ہیں۔

علامہ سیوطی نے تبییض الصحیفۃ میں بعض سے نقل کیا ہے کہ جنھوں نے امام اعظم ابو حنیفہ کی احادیث کو جمع کیا ہے یہ اول ہیں جنھوں نے ابواب پر لکھا ہے **ثم مالک علی الأبواب**، اسی طرح محمد بن جعفر کتانی نے یہ نقل کیا ہے تو امام صاحب کا نام بھی ان میں مذکور ہے، ان میں بعض جیسے سعید بن ابی عروبہ اور ربیع بن صبیح ہر باب الگ الگ تصنیف کرتے تھے اور بعض احکام کی روایات جمع کرتے تھے، جیسے امام ثوری، امام مالک، حماد بن سلمہ وغیرہ مگر ان کے یہاں مرفوع وغیر مرفوع کا فرق نہ تھا بلکہ سب ساتھ تھیں۔

اواخر مائۃ ثانیہ کے مصنفین: تا آنکہ مائۃ ثانیہ کے انتہا پر صرف حضور اکرم ﷺ کی احادیث کو جمع کیا گیا چنانچہ متعدد مسانید لکھی گئیں جیسے عبید اللہ بن موسیٰ عبسی، مسدد بن مسرہد بصری، اسد بن موسی اموی، نعیم بن حماد خزاعی، یحییٰ بن عبد الحمید حمانی وغیرہم نے مسانید لکھی ہیں۔

حافظ شمس الدین ذہبی نے ابن عدی سے نقل کیا کہ اول مسند کوفہ میں یحییٰ الحمانی اور بصرہ میں مسدد بن مسرہد اور مصر میں اسد بن موسی نے لکھی ہیں، ابو عبد اللہ الحاکم فرماتے ہیں کہ سب سے اول مسند امام ابو داؤد طیالسی نے لکھی ہے، حافظ عراقی نے اس پر اشکال کیا ہے اس لئے کہ طیالسی گو ان مصنفین سے مقدم ہیں لیکن مسند ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی نہیں ہے بلکہ بعض حفاظ خراسان نے ان روایتوں کو جمع کر دیا ہے جو یونس بن حبیب نے ابو داؤد طیالسی سے روایت کی ہیں۔

اور پھر تو مسانید لکھنے کا ایک عام دستور ہو گیا شاید ہی کوئی محدث ہو جس نے مسند نہ لکھی ہو، ابو بکر بن ابی شیبہ، عثمان بن ابی شیبہ، حسن بن سفیان، ابو یعلی، امام احمد بن حنبل، اسحق بن راہویہ وغیرہ وغیرہ سب نے مسانید لکھی ہیں لیکن **من غیر فرق بین الصحیح والسقیم** سوائے امام احمد کے انہوں نے قابل اعتبار روایات جمع کرنے کی کوشش کی ہے، بعض نے اس میں ان کے بعد اضافات بھی کئے۔

صحاح وسنن کے مصنفین: تا آنکہ شیخ الاسلام امام الانام جبل الحفظ محمد بن اسماعیل البخاری کا دور آیا انہوں نے التزام کیا کہ احادیثِ صحیحہ کو جمع کیا جائے چنانچہ امام بخاری نے صحیح مجرد لکھی، ان باتوں کو علامہ سیوطی نے الفیہ میں جمع کیا:

أول جامع الحديث والأثر ابن شهاب آمر له عمر
وأول الجامع للأبواب جماعة في العصر ذو اقتراب
كابن جريج وهُشيم ومالک ومعمر وولد المبارک
وأوّل جامع باقتصار على الصحيح فقط البخاري

امام ابو سلیمان خطابی فرماتے ہیں کہ سنن میں سب سے پہلے امام ابو داؤد نے لکھی ہے لیکن یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ امام سعید بن منصور بن شعبہ الخراسانی جو امام ابو داؤد کے اُستاد ہیں انہوں نے بھی سنن لکھی، علامہ محمد بن جعفر کتانی نے یہی اشکال الرسالۃ المستطرفۃ میں امام خطابی پر کیا ہے۔

پھر اور بھی مختلف قسم کی تصنیفات ہوئیں بعض میں اسناد قطع کردی گئی اور صرف متون کو ذکر کیا ہے جیسے محی السنۃ بغوی نے مصابیح، حافظ عبد الغنی نے عمدہ الاحکام، مجد الدین بن تیمیہ نے منتقی الاخبار، ابن دقیق العید نے الالمام، قطب الدین حلبی نے الاہتمام، ابن عبد الهادی نے المحرر، خطیب تبریزی نے مشکوۃ المصابیح، حافظ ابن حجر نے بلوغ المرام، سیوطی نے جامع صغیر و جامع کبیر لکھی۔

بہر حال میرے بیان سے یہ واضح ہوا کہ علی الراجح مدوّن اول ابن شہاب زہری ہیں۔

بحث کتابۃ الحدیث: یہاں پر سوال یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے احادیث میں خود حدیث لکھنے کی ممانعت کردی ہے، جب ممانعت ہوگئی تو پھر یہ تالیفات وتصنیفات کیوں ظاہر ہوئیں؟ چنانچہ صحیح مسلم شریف میں حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے: إن رسول الله ﷺ قال: لا تكتبوا عني غير القرآن ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، اسی طرح جامع ترمذی میں ابو سعیدؓ سے مروی ہے: استأذنا النبي ﷺ في الكتابة فلم يأذنا، سنن ابی داؤد میں مروی ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ حضرت معاویہؓ کے پاس گئے معاویہؓ نے ایک حدیث ان سے پوچھی زید بن ثابتؓ نے بیان کردی معاویہؓ نے اپنے خادم سے کہا کہ اسے لکھ لو حضرت

زیدؓ بولے: إن رسول الله ﷺ أمرنا أن لا نكتب شيئا من حديثه، تو اس پر امیر معاویہؓ نے منع کر دیا، یہ سب دال ہیں عدم جواز پر پھر ان محدثین نے تالیف کی جسارت کیوں کی؟ اس کے کئی جوابات ہیں۔

کتابتِ حدیث کے جواز پر روایات: واضح جواب یہ ہے کہ جہاں کتابتِ حدیث کے عدم جواز کی دو تین روایات ہیں وہیں جواز کی دسیوں روایات ہیں۔

(۱) چنانچہ صحیح بخاری ص ۲۲ اور ترمذی شریف میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے: ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو بن العاص فإنه كان يكتب ولا أكتب.

(۲) امام احمد، امام طحاوی، امام بیہقی وغیرہ نے بالفاظ دیگر اس کو حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے فرماتے ہیں: ما كان أحد أعلم لحديث رسول الله ﷺ مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو بن العاص فإنه كان يكتب بيده ويعي بقلبه وكنت أعي ولا أكتب، ظاہر ہے کہ نرے یاد سے کیا بنے گا، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: إسناده حسن، روایت میں فی الجملہ کلام بھی ہے اسلئے کہ اسکے راوی محمد بن اسحٰق ہیں اور وہ معنعن راوی ہے۔

(۳) یوسف بن ماہک سے امام احمد، ابوداؤد، دارمی، حاکم نے نقل کیا ہے جو عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے راوی ہیں کہ جو بھی میں حضور اکرم ﷺ سے سنتا تھا لکھ لیا کرتا تھا قریش نے مجھ کو منع کیا اور کہا کہ جو کچھ سنتے ہو سب لکھ لیتے ہو حالانکہ حضور ﷺ بشر ہیں رضا و غضب ہر موقع پر کلام کرتے ہیں یعنی سب باتیں لکھنے کے قابل نہیں ہوتی ہیں، عبداللہؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ سے اس کو ذکر کیا تو آپ ﷺ نے دہن مبارک کی طرف اشارہ کرکے فرمایا: أكتب فو الذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق.

(۴) اسی طرح ایک حدیث ہے کہ حضور ﷺ حجۃ الوداع کا خطبہ دے رہے تھے تو ابو شاہ یمنی نے کھڑے ہو کر فرمایا: أكتبه لي يا رسول الله! حضور ﷺ نے فرمایا: اکتبوه لأبي شاه، یہ واقعہ حضور ﷺ کی وفات سے ۸۰/۸۵ دن قبل پیش آیا ہے تو بالکل اخیری زمانہ میں کتابت کی اجازت دی، یہ واقعہ بخاری و مسلم میں ہے۔

(۵) حضرت ابو جحیفہؓ روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ سے پوچھا هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل أو ما في هذه الصحيفة قلت: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك

الأسير وأن لايقتل مسلم بكافر (رواه البخاري ص ۲۱).

(۶) اسی طرح ایک روایت یوں مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے مرض الوصال میں فرمایا: إيتوني بكتاب أكتب لكم كتابا لاتضلّوا بعدي (رواه البخاري ص ۲۲ و مسلم) یہ بالکل وفات کے قریب کا واقعہ ہے۔

(۷) ترمذی شریف میں ایک روایت ہے کہ ایک انصاری حضور اکرم ﷺ کے پاس آئے اور شکایت کی کہ آپ سے احادیث سنتا ہوں لیکن یاد نہیں رہتی، حضور ﷺ نے فرمایا: استعن بيمينك يعني الخط، مطلب یہ کہ لکھ لیا کرو، یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن دیگر احادیث سابقہ کے ساتھ نبھ جائے گی۔

انہیں اختلافِ روایات کے مد نظر صحابہ کرام کی جماعت میں اختلاف رہا ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، ابو موسیٰ اشعریؓ، زید بن ثابتؓ، ابو سعید خدریؓ اور تابعین میں ابراہیم نخعی و دیگر حضرات کراہتِ کتابت کے قائل تھے۔

جوازِ کتابتِ حدیث کے قائلین: دوسری جماعت جواز کی قائل تھی جیسے حضرت عمر بن خطابؓ، علی بن ابی طالبؓ، حسن بن علیؓ، عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ، ابو ہریرہؓ، رافع بن خدیجؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، جابر بن عبد اللہؓ، عبد اللہ بن عمرؓ وغیرہ اور تابعین میں عمر بن عبد العزیز، ابو قلابہ، قتادہ بن دعامہ، صالح بن کیسان، ایوب سختیانی وغیرہ۔

اب اجماع امت ہے کہ کتابت حدیث جائز ہے، چنانچہ یہ اجماع قاضی عیاض مالکی، حافظ ابن الصلاح، امام ابو زکریا نووی، حافظ ابن کثیر، حافظ ابن حجر عسقلانی، علامہ سیوطی، علامہ شمس الدین سخاوی وغیرہ نے نقل کیا ہے، حافظ شمس الدین ذہبی فرماتے ہیں کہ یہ انعقادِ اجماع مائۃ ثانیہ میں ہوا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

خطیب بغدادی فرماتے ہیں: قد صار علم الكاتب في هذا الزمان أثبت من علم الحافظ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ الحفظ خوّان یعنی حفظ میں گڑبڑی ہوجاتی ہے مگر لکھی ہوئی بات ساری محفوظ رہتی ہے، قاضی عیاض مالکی فرماتے ہیں: والحال اليوم داعية إلى الكتابة لانتشار الطرق وطول الأسانيد وقلة الحفظ وكلال الأفهام (یعنی اس وقت ضرورت ہے کتابت کی اس لئے کہ طرق پھیل گئے، اسانید طویل ہیں، حافظے کمزور اور

ذہن عاجز ہیں)، امام شافعی فرماتے ہیں: إن هذا العلم يندّ كما يندّ الإبل و لكن الكتب له حماة و الأقلام له رعاة (یہ علم بدکتا ہے جیسے اونٹ بدکتا ہے لیکن کتابیں اس کی روک ہیں، اور قلم اس کے چرواہے ہیں)۔

امام احمد بن حنبل، اسحٰق بن راہویہ فرماتے ہیں: لو لا الكتاب أيّ شيئ كنا، یعنی اگر کتابتِ حدیث نہ ہوتی تو ہم کیا تھے، یعنی کچھ نہیں کر سکتے تھے، یحییٰ بن معین، امام احمد فرماتے ہیں: من لا يكتب لا يؤمن عليه الغلط، یعنی جو نہیں لکھتا اس پر غلطی سے اطمینان نہیں۔ عبد اللہ بن مبارک فرماتے ہیں: لو لا الكتاب ما حفظنا. اگر کتابت نہ ہوتی تو ہمیں کچھ یاد نہ رہتا۔

ممانعتِ کتابت کی روایات کے جوابات: سوال یہ ہے کہ پھر حضور اکرم ﷺ سے اختلاف روایات کیوں ہے؟ علماء نے اسکے چھ جوابات دیے ہیں۔

(۱) ممانعت اس وقت ہے جبکہ قرآن کیساتھ لکھا جائے اس لئے کہ اس میں اختلاط کا اندیشہ تھا۔

(۲) حافظ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ ممانعت اس لئے ہے کہ لئلا يتخذ كتاب يضاهي كتاب الله (یعنی کتاب اللہ کے مشابہ کوئی دوسری کتاب نہ بن جائے) اس کی تائید اس سے ہے کہ ابو سعید خدریؓ سے طبرانی میں مروی ہے فرماتے ہیں کہ ہم لکھتے تھے کہ حضور اکرم ﷺ تشریف لائے فرمایا: ما هذا تكتبون؟ ہم نے کہا کہ ہم آپ کی حدیث لکھتے ہیں فرمایا: أكتاب مع كتاب الله (کتاب اللہ کے ساتھ کوئی اور کتاب؟) أمحضوا كتاب الله یعنی اللہ کی کتاب کو خالص کرو، اس کی سند میں کلام ہے اس میں عبد الرحمن بن زید بن اسلم راوی متکلم فیہ ہے۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ ابتداء امر میں بایں مصلحت منع فرمادیا تھا کہ احادیث کی جمع و کتابت میں مشغول ہو کر کہیں قرآن سے غفلت نہ ہو جائے قال الرامهرمزي (ص ۳۸۶): حديث أبي سعيد إن كان محفوظا أحسب أنه في أول الهجرة حين كان لا يؤمن الاشتغال به عن القرآن، انتهى.

(۴) ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ صرف کتابت پر اعتماد کرے اور یاد نہ کرے اس لئے منع فرمایا، اصل علم تو وہ ہے جو سینہ کے اندر یاد ہو مثل مشہور ہے کہ علم در سینہ نہ کہ در سفینہ، علم وہ معتبر ہے جو سینوں میں ہو۔

(۵) ممانعت کی روایت ابتداء میں تھی اور اباحت کی روایت بعد کی ہے اور گزر چکا کہ حجۃ الوداع میں

حضور ﷺ نے فرمایا تھا: أکتبوہ لأبی شاہ، اسی طرح مرض الوفات میں فرمایا تھا: ایتوني بکتاب، یہ عبد اللہ ابن عباس کی روایت ہے صحیح بخاری میں، معلوم ہوا کہ کتابتِ حدیث جائز ہے۔

(۶) ممانعت کی روایت حضور ﷺ سے ثابت نہیں ہے ابو سعید خدریؓ کی روایت کے بارے میں امام بخاری فرماتے ہیں: موقوف علی أبي سعید، امام ابو عوانہ نے ابو داؤد سے نقل کیا فرماتے ہیں کہ ہمام کو وہم ہوا یہ روایت مرفوع نہیں ہے لیکن اس پر اشکال یہ کہ صرف ابو سعید کی روایت نہیں بلکہ زید کی بھی روایت ہے، ان جوابات میں پانچواں جواب مشہور ہے، شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے پانچویں جواب کو جمہور کی جانب منسوب کیا۔

اگر دوسرے نمبر کے جواب کو لیں یعنی حضور اکرم ﷺ کی ممانعت اختلاط کی وجہ سے تھی تو اس پر اشکال یہ کہ سنتِ رسول ﷺ تو مستقل احکام کے لئے مثبت ہے پھر اس کی ممانعت کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تاکہ کتاب وسنت میں فرقِ مراتب قائم رہے، ظاہر ہے کہ کتاب اللہ کا مرتبہ زائد ہے سنت سے، امام ابو القاسم شاطبی نے الموافقات میں مستقل باب قائم کیا ہے رتبة السنة التأخر عن الکتاب، پھر فرمایا کہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ شاید اس میں کوئی مخالفت کرے، آگے فرماتے ہیں: والمقطوع به في المسئلة أن السنة لیست کالکتاب في مراتب الاعتبار.

اس پر اشکال یہ کہ یہ تو صحیح ہے کہ سنت کا مرتبہ کم ہے کتاب اللہ سے مگر سوال یہ ہے کہ بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسے کتاب اللہ پر عمل واجب ہے ایسے ہی سنتِ رسول پر عمل واجب ہے جیسا کہ خطیب بغدادی فرماتے ہیں: وجوب العمل بالسنة کوجوب ماثبت بالکتاب، پھر مقدام بن معدیکربؓ سے نقل کیا کہ حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں: ألا یوشک رجل شبعان علی أریکته یقول علیکم بهذا القرآن فما وجدتم في کتاب اللہ فأحلّوہ وما وجدتم فیه من حرام فحرّموہ، الحدیث، اسے ابو داؤد نے روایت کیا ہے، اسی طرح اس کے قریب قریب عرباض بن ساریہؓ سے ابن ماجہ، ابو داؤد وغیرہ میں ہے اس میں بھی یہی ہے: ألا إني أمرت ووعظت ونهیت إنها لمثل القرآن أو أکثر اسی طرح مستدرک حاکم میں مروی ہے نیز اس مضمون کی روایت ابن مسعودؓ وغیرہ سے بھی مروی ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وجوبِ عمل اور ہے اور فرقِ مراتب اور ہے دونوں میں کوئی تدافع نہیں ہے، حاصل یہ ہے کہ ایک درجۂ علم ہے اور دوم درجۂ عمل ہے، درجۂ علم میں تو فرق ہے لیکن درجۂ عمل میں کوئی فرق نہیں ہے جیسے فرض وواجب کی درجۂ عمل میں ایک حیثیت ہے لیکن اعتقاد کے درجہ میں فرق ہے۔

(چونکہ تدوین حدیث کا موضوع چل رہا تھا اور بعض لوگ حدیث کا انکار کرتے ہیں اس مناسبت سے منکرین حدیث کے اشکالات اور اس کے جوابات دینا بھی ضروری ہے، طلبہ کی افادیت کے لئے یہ مضمون حضرۃ الاستاذ نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا)

فتنۂ انکار حدیث

پہلا اشکال - تدوینِ حدیث بہت بعد میں ہوئی: منکرین حدیث نے یہاں پر یہ اشکال کیا کہ حدیث کے ان دفاتر پر کس طرح اعتبار کیا جائے جبکہ حدیث کی تدوین ایک صدی کے بعد ہوئی بلکہ بعض متہوّرین نے یہاں تک کہا کہ حدیث کی تدوین دو صدی کے بعد ہوئی، خلاصہ یہ کہ احادیث پر اعتبار نہیں جبکہ دس پندرہ سال میں نہ معلوم کیا کیا خرد وبرد ہوتی ہے تو سو سال کے بعد نہ معلوم کیا کیا انقلاب اس پر آیا ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کہنا کہ حضور ﷺ کی وفات کے سو سال کے بعد احادیث کی تدوین ہوئی اور اس سے قبل کوئی صحیفہ نہ تھا یہ محض ناواقفیت ہے، ہم جو یہ کہتے ہیں کہ اول مدون زہری ہیں اس سے مراد باضابطہ تدوین ہے نفس تدوین حضور اکرم ﷺ کے دور اطہر سے تھی، جیسے:

صحابہ کے دور کے مجموعے: (۱) حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں: مامن أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه مني إلا من عبد الله بن عمرو بن العاص فإنه كان يكتب ولا أكتب، یہ کتابت بامر نبی کریم ﷺ تھی چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ نے ایک مستقل دفتر بنایا تھا جس کا نام صادقہ رکھا تھا، سنن دارمی (ص ۶۸) میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا ارشاد منقول ہے: ما يرغبني الحياة إلا الصادقة والوهط صادقہ تو وہ ذخیرۂ احادیث ہے جس کو میں نے لکھا تھا اور وھط وہ ایک حصہ زمین کا والد نے وقف کیا تھا تو یہ عبد اللہ صاحبزادہ اس کے متولی تھے تاکہ جتنا فائدہ ہو سکے ہو جائے، اب یہ کہ صادقہ کتنا بڑا تھا؟ اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ ابو

محمد بن خلاد رامہرمزی نے الامثال (ص ۹) میں، ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء (۵/ ۱۶۹) میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے: حفظت عن النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ألف مثل (و رواہ أحمد (ص ۲۰۳) عن عمرو بن العاص و لعل هذا من ابن لهيعة) کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سن کر ایک ہزار امثال یاد کی ہیں، اسی صحیفہ کے بارے میں یحییٰ بن معین کی رائے ہے کہ وہ صحیفہ ان کے پوتے شعیب کو ملا اور عمرو بن شعیب عن أبيه عن جده کی سند سے جتنی روایتیں آتی ہیں وہ اسی صحیفے کی ہیں، یہی رائے دوسرے محدثین کی ہے اگرچہ وجادہ کی وجہ سے محدثین کے یہاں متکلم فیہ ہے مگر علامہ ابن القیم اسکے قوی ہونے کے قائل ہیں۔

(۲) سنن دارمی (۱/ ۱۲۶) اور مسند احمد اور مستدرک (۴/ ۵۰۸) میں ہے عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: بينما نحن حول رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نكتب إذ سئل أي المدينتين تفتح أولا قسطنطينية أو رومية؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا بل مدينة هرقل أولا اس میں صاف الفاظ ہیں کتابت کے پھر نحن جمع کے صیغہ سے ہے۔

(۳) عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے صحابہ سے پوچھا کہ آپ حضرات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی جرأت کس طرح ہوئی جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار، فرمایا کہ بچے! یہ تو ہمارے پاس لکھا ہوا ہے، اسے مجمع الزوائد میں بحوالہ طبرانی نقل کیا ہے۔

(۴) معجم طبرانی میں ہے رافع بن خدیج فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: یارسول اللہ! إنا نسمع منك أشياء أفنكتبها؟ قال: أكتبوا ولا حرج.

(۵) صحیح مسلم کی کتاب الحج (۱/ ۴۴۰) کے آخر میں روایت ہے کہ مروان نے مکہ کو ذکر کر کے اس کی فضیلت ذکر کی تو رافع بن خدیج اٹھے اور فرمایا: مالك ذكرت مكة و حرمتها ولم تذكر المدينة وحرمتها إنما ذكر فضلها النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وإنها لفي أديم خولاني، یعنی چمڑے کے اندر لکھا ہوا ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ رافع لکھتے تھے۔

(۶) بیان کر چکا کہ ابو شاہ یمنی کے پاس حجۃ الوداع کا خطبہ لکھا ہوا تھا۔

(۷) ترمذی شریف میں ہے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے

قبل کتاب الصدقات لکھوائی تھی جس میں جانوروں کی زکوۃ کے احکام تھے مگر حضور اکرم ﷺ اسے روانہ نہ کرسکے کہ آپ کی وفات ہوگئی تو حضرت صدیق اکبرؓ نے اسے روانہ کیا۔

(۸) ایک نوشتہ لکھا گیا، چنانچہ ترمذی نسائی مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عکیمؓ سے مروی ہے: أتانا کتاب رسول اللہ ﷺ قبل موته بشهر ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب.

(۹) حضور ﷺ کا نوشتہ جو عمرو بن حزم کے واسطے لکھوایا تھا جس میں صدقات وغیرہ کے احکام تھے اس کو امام طحاوی نے ذکر کیا ہے اس میں نہ معلوم کتنی حدیثیں ہونگی، مستدرک حاکم میں اس کی ۶۳ حدیثیں منقول ہیں اسکے علاوہ اور بھی جستہ جستہ صحائف ملیں گے، یہ حضور ﷺ کے زمانہ کی کتابت تھی۔

خود صحابہ کے دور میں حدیث کی کتابت ہوئی تھی وہ سب حضور اکرم ﷺ کی قولی و فعلی احادیث تھیں، جیسے:

(۱۰) حافظ ابو عبداللہ الذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں نقل کیا کہ ابو عبداللہ الحاکم نے اپنی تاریخ میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے نقل کیا کہ میرے والد نے پانچ سو احادیث جمع کی تھیں، ایک رات میں نے اپنے والد کو دیکھا کہ بار بار کروٹ بدل رہے ہیں میں نے پوچھا کہ کیا کوئی تکلیف ہے یا کوئی ناگوار خبر پہنچی ہے؟ صبح کو فرمایا: یا عائشة! هلمّي الأحاديث التي عندك، چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہؓ لے کر آئیں فدعا بنار فأحرقه حضرت عائشہ صدیقہؓ نے پوچھا آپ نے کیوں جلادیا؟ فرمایا کہ کچھ حدیثیں ایسی ہیں جو میں نے اوروں سے سنی ہیں اور میں نے ان پر اعتماد کیا ہے ممکن ہے کہ ان سے کچھ فرق ہوا ہو، اس سے خود معلوم ہوا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے جمع کیا تھا۔

اب جلایا کیوں؟ تو انہیں کے ارشاد سے معلوم ہوا کہ ابو بکر صدیقؓ کا مسلک حدیث کے بارے میں سخت تھا یعنی روایت باللفظ کا مسلک تھا، ابو بکرؓ خدانخواستہ حدیث پر اعتماد نہ کریں یہ کیسے ہو سکتا ہے، خود حضرت ابو بکر صدیقؓ نے جب حضور ﷺ کے مدفن کے بارے میں اختلاف ہو رہا تھا تو فرمایا: سمعت النبي ﷺ يقول: ما من نبي يموت إلا حيث يقبر چنانچہ حجرۂ عائشہؓ میں دفن کیا گیا، نیز صدیق اکبرؓ سے بہت سی روایات مروی ہیں، امام ابن الجوزی نے تلقیح فهوم أهل الأثر میں نقل کیا ہے کہ مسند بقی بن مخلد میں حضرت صدیق اکبرؓ کی ایک

سو بیالیس روایات ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے ۱۵۰ روایات نقل کی ہیں۔

(۱۱) حضرت عمر بن خطابؓ سے سنن دارمی میں ہے: قیدوا العلم بالکتابۃ (علم کو لکھ کر مقید کرو) علم سے مراد علم حدیث ہی ہے۔

(۱۲) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے سنن دارمی میں ہے: قیدوا العلم بالکتاب.

(۱۳) انس بن مالکؓ سے مستدرک و دارمی میں ہے: قیدوا العلم بالکتاب.

(۱۴) صحیح مسلم (۱/۴۶) میں مروی ہے کہ محمود بن لبیدؓ نے جب عتبانؓ کی حدیث بیان کی تو حضرت انسؓ کو بہت پسند آئی فرمایا کہ اس کو لکھ لو۔

(۱۵) دارمی میں حسن بن جابرؒ کا مقولہ ہے کہ ہم نے ابو امامۃ الباہلیؓ سے کتابت علم کے بارے میں استفسار کیا تو فرمایا: لا بأس بذلک.

(۱۶) دارمی (ص ۶۸) طحاوی ترمذی کی کتاب العلل میں بشیر بن نہیک کہتے ہیں کہ میں نے ابو ہریرہؓ کی احادیث لکھی تھیں جب ان سے رخصت ہونے لگا تو میں وہ احادیث لے کر ان کے پاس آیا اور ان کی روایت کی اجازت مانگی تو ابو ہریرہؓ نے اجازت دیدی، حضرت ابو ہریرہؓ کے مختلف مجموعے تھے۔

(۱۷) ہمام بن منبہ نے ایک صحیفہ تیار کیا تھا، اسے عبد الرحمن بن ہرمز الاعرج نے نقل کیا ہے جو مسند احمد میں ہے اسی طرح صحیح بخاری میں آجائے گا۔

(۱۸) ایک اور صحیفہ حجاز سے چھپا ہے عبد العزیز بن مختار کا ہے جو بدو واسطہ حضرت ابو ہریرہؓ کے شاگرد ہیں۔

(۱۹) طحاوی میں عبد اللہ بن محمد بن عقیل سے مروی ہے کہ ہم جابر کی حدیثیں لکھتے تھے۔

(۲۰) ترمذی شریف میں ہے کہ سلیمان یشکری کے پاس جابر کی روایت کا صحیفہ موجود تھا۔

(۲۱) امام حاکم (۳/۵۱۱) نے ایک واقعہ حسن بن عمرو سے نقل کیا کہ ابو ہریرہؓ کے سامنے میں نے انہی کے واسطے سے ایک حدیث بیان کی ابو ہریرہؓ نے فرمایا مجھے یاد نہیں ہے حسن بن عمرو نے کہا کہ نہیں آپ نے بیان کی ہے، پھر ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ اگر میں نے بیان کی ہوگی تو میرے پاس لکھی ہوگی چنانچہ وہاں لے گئے

جہاں کتابیں تھیں اور اس میں وہ حدیث مل گئی۔(وكذا رواه ابن وهب في جامعه كما ذكره ابن عبد البر في جامع العلم (۱/۸۹)۔)

(۲۲) سنن ابوداؤد میں ہے کہ سمرہ بن جندبؓ نے اپنے صاحبزادہ کو خط لکھا جس کی چھ حدیث ابوداؤد میں ہے اور بزار کے بیان کے مطابق اس میں ۱۰۰ احدیثیں تھیں، اور بھی بیشار واقعات منقول ہیں۔

تابعین کے دور کے مجموعے: تابعین کے دور میں بھی حدیث کی کتابت رہی تھی لیکن استحصاء سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ زہری وغیرہ تابعی ہیں۔

(۲۳) ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ سالم بن الجعد لکھتے تھے جیسا کہ علل ترمذی میں ہے۔

(۲۴) ہشام بن الغاز فرماتے ہیں کہ لوگ عطاء بن ابی رباح سے پوچھ کر لکھتے تھے اسے دارمی نے روایت کیا ہے۔

(۲۵) رجاء بن حیوۃ فرماتے ہیں کہ ہشام بن عبدالملک نے مسئلہ پوچھا فرمایا کہ اگر نہ لکھا ہوا ہوتا تو بھول ہی گیا تھا۔

(۲۶) ایک آدمی حسن بصری کا نوشتہ لے کر آیا اور ان سے کہا کہ لکھ کر لایا ہوں دارمی میں اسکی تفصیل ہے۔

اس لئے یہ اشکال کہ ایک صدی کے بعد علم حدیث کی کتابت شروع ہوئی بالکل بے بنیاد ہے، ہاں امام زہری سے باقاعدہ تدوینِ حدیث ہوئی۔

محیّر العقول حافظہ کے واقعات: یہ گفتگو تو نازلاً ہے ورنہ ہم کہیں گے کہ جس طرح کتابت سے علم کی حفاظت ہوتی ہے اسی طرح حافظہ سے بھی حفاظت ہوتی ہے اور اس حافظہ کے لئے محیر العقول واقعات شاہدِ عدل ہیں، صحابہ اور ہر دور میں حافظ نظر آئے گا حضرت ابوہریرہؓ کا واقعہ خود امام بخاری نے ذکر کیا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ کا حافظہ: امام بخاری نے کتاب الکنیٰ (ص ۳۲) اور حاکم نے مستدرک (۳/۵۱۰) میں واقعہ نقل کیا ہے، مروان کا سکریٹری ابوالزعیزعہ ناقل ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ مروان کے پاس آئے اس نے حدیث پوچھنی شروع کی فجعل يسأله وأنا أكتب حتى كتبت حديثًا كثيرًا، مروان نے ان کو لکھوا کر رکھ لیا، ایک

سال کے بعد مروان نے ابوہریرہؓ کو بلایا اور ابوزعیزعہ کو وہ کتاب دے کر پردہ کے پیچھے بٹھادیا اور ابوہریرہؓ سے وہی ساری حدیثیں پوچھنے لگا اور میں کتاب کو دیکھ رہا تھا فرماتے ہیں: فما زاد ولا نقص ولا قدّم ولا أخر قال الحاکم: صحیح وأقره الذهبي، یہ انتہاءِ حافظہ ہے کہ ایک سال پہلے جن الفاظ کے ساتھ ادا ہوا انہی الفاظ کے ساتھ ایک سال کے بعد ادا کردیا۔

قتادہ بن دِعامہ: تابعین کے دور میں قتادہ بن دعامہ کے متعلق امام احمد فرماتے ہیں کہ جو سنتے تھے یاد کرلیتے تھے، ایک مرتبہ حضرت جابرؓ کی حدیث کا صحیفہ سنا سب حفظ کرڈالا، ایک مرتبہ قتادہ بیٹھے تھے ایک فقیر نے آکر دستک دی وہ اندر آیا اسے دیا، اسی دوران گھر سے ایک جام کھو گیا تھا، وہی فقیر ایک سال کے بعد آیا اور آواز دی قتادہ نے آواز سنتے ہی فرمایا: خذوا سارقکم، تحقیق سے معلوم ہوا کہ وہی فقیر پیالہ لے گیا تھا یہ قتادہ نابینا تھے۔

امام شعبی: امام شعبی کے حافظہ کی یہ حالت تھی کہ وہ خود فرماتے ہیں: ماسمعت حفظت، جو میں نے سنا وہ یاد کرلیا یہ فرماتے ہیں کہ سب سے کم اشعار مجھ کو یاد ہیں لیکن اگر وہ اشعار سنانا شروع کردوں تو ایک ماہ تک سناتا رہونگا اور ختم نہ ہوگا۔

ابن سیدہ لغوی: ابن سیدہ لغوی کا واقعہ ہے جس کو ابن فرحون مالکی نے دیباجِ مذہب میں نقل کیا ہے کہ ابن سیدہ سے کسی نے لغت کی کتاب کے متعلق سوال کیا تو ابن سیدہ نے ساری کتاب سنادی۔

امام زہری: امام زہری کبار محدثین میں سے ہیں فرماتے ہیں کہ جو سنتا ہوں ساری عمر کے لئے محفوظ ہوجاتا ہے حدیث کے اعادہ کی ضرورت نہیں پڑتی، خود فرماتے ہیں: إعادة الحدیث أشد من نقل الصخرِ، جب امام زہری راستہ پر چلتے تو کپڑے کان میں دے دیتے تاکہ راستہ کی خرافات کان میں نہ پڑیں، یعقوب بن سفیان الفسوی، ابو محمد بن خلاد رامہرمزی (ص ۳۹۷)، حافظ ابن عساکر (ص ۸۹) اور حافظ مزی، حافظ ذہبی (ص ۱۰) لکھتے ہیں کہ ابن شہاب زہری مروانی خلیفہ ہشام بن عبد الملک کے پاس گئے اس نے درخواست کی کہ بچوں کو حدیث سنادیں تو چار سو حدیث سنا کر چلے گئے، ایک ماہ کے بعد لوٹے تو ہشام نے منہ بنا کر کہا: إن ذلک الکتاب لضاع، ابن شہاب زہری نے کہا کہ اس میں کیا ہوا پھر لکھوادونگا تو پھر وہی چار سو حدیثیں سنادیں، بعد میں جب مقابلہ ہوا تو راوی کا بیان ہے: فما غادر حرفًا واحدًا.

امام اسحٰق بن راہویہ: حافظ خطیب بغدادی (۶/ ۳۵۳) اور حافظ ابن عساکر نے نقل کیا ہے کہ امام اسحٰق بن راہویہ کی ابراہیم بن ابی صالح سے امیر خراسان عبد اللہ بن طاہر کی مجلس میں گفتگو ہوئی وہ کچھ کہتے تھے یہ کچھ کہتے تھے، اسحٰق نے فرمایا کہ فلاں کتاب لاؤ، چنانچہ لائی گئی فرمایا کہ گیارہ ورق پلٹو نویں سطر دیکھو چنانچہ دیکھا تو جو اسحٰق نے فرمایا تھا وہی بات نکلی، ابن طاہر نے کہا کہ میرا خیال تھا کہ تم کو مسائل یاد ہونگے **ولکنني أعجب لحفظک هذه المشاهدة**، اسحٰق کے متعلق ابو داؤد خفاف نقل کرتے ہیں کہ اپنے حافظہ سے گیارہ ہزار احادیث سنائیں پھر اپنی کتاب سے مقابلہ کیا **فما زاد ولا نقص** (تدریب ۱/ ۵۱)، علی بن خشرم کہتے ہیں کہ اسحٰق بن راہویہ اپنے حافظہ سے ستر ہزار حدیثیں املاء کراتے تھے۔

امام ابوزرعہ رازی: امام ابوزرعہ رازی کے بارے میں قصہ ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر، حافظ ذہبی نے لکھا ہے کہ ایک آدمی آیا اور ابوزرعہ سے کہا کہ عجیب بات ہوگئی کہ میں نے یہ کہہ دیا کہ ابوزرعہ کو ایک لاکھ احادیث یاد نہ ہوں تو بیوی کو طلاق ہے، محدث کبیر امام ابوزرعہ رازی نے فرمایا: **أمسک زوجک**، ایک موقع پر فرمایا کہ ایک لاکھ حدیث تو مجھ کو ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ﴾ کی طرح یاد ہیں۔

فضلک صائغ: تہذیب میں ہے کہ محمد بن مسلم بن وارہ اور فضل بن عباس المعروف فضلک صائغ میں کسی حدیث کے بارے میں منازعت ہوئی، ابن وارہ کچھ کہتے تھے اور فضلک صائغ کچھ کہتے تھے امام ابوزرعہ سے پوچھا ٹال دیا لیکن جب ابن وارہ نے ضد کی تو اپنے بھتیجے ابو القاسم کو بلایا اور فرمایا کہ جاؤ **دع القمطر الأول والثاني والثالث ثم عدّ ستة عشر جزءً وأتني بالجزء السابع عشر**، چنانچہ سترہواں جزء لایا گیا دیکھا تو فضلک کی بات ٹھیک نکلی اور ابن وارہ نے اپنی غلطی کا اقرار کیا، اس واقعہ کو امام ابن ابی حاتم رازی نے مقدمہ کتاب الجرح والتعدیل میں نقل کیا ہے۔

امام ترمذی: امام ترمذی نے ایک محدث کی کچھ حدیثیں نقل کی تھیں اور خیال کیا تھا کہ جب ملاقات ہوگی سماعت کرلونگا جب حج کے لئے چلے تو راستہ میں معلوم ہوا کہ وہ بھی تشریف لارہے ہیں، ملاقات کی اور حدیث پڑھنے کی اجازت چاہی، امام ترمذی کے ذہن میں تھا کہ وہ حدیثیں میرے پاس موجود ہیں لیکن جب دیکھا تو وہ گھر چھوٹ گئی تھیں لیکن چونکہ کہہ دیا تھا محدث سے اس لئے ایک سادی بیاض لے کر بیٹھ گئے اور محدث اپنی

حدیثیں سنانے لگے ان کی نظر پڑی تو دیکھا کہ سادی بیاض ہے غصہ ہو گئے، امام ترمذی نے سارا واقعہ سنا دیا، پوچھا کہ حدیثیں یاد ہیں؟ فرمایا کہ ہاں اور تمام احادیث سنا دیں، ان محدث نے پوچھا کہ کیا حدیثیں رٹ لی تھیں؟ کہا کہ نہیں پھر ان محدث نے اور چالیس حدیثیں اپنی نادر احادیث میں سے سنائیں امام ترمذی نے اسے بھی در کے در سنا دی، اس واقعہ کو ابو سعد ادریسی سمعانی، ابوالفضل بن طاہر، ذہبی اور حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے۔

امام بخاری: امام بخاری کا بے نظیر حافظہ مشہور ہے، جس زمانہ کے یہ قصے نقل کر رہا ہوں یہ تدوین حدیث کا زمانہ تھا، اگر کوئی ان واقعات کو تلاش کرے تو خلفاً و سلفاً بے شمار مثالیں ملیں گی۔

ابن عساکر دمشقی: ابن عساکر دمشقی اپنے زمانہ کے سب سے بڑے حافظ تھے، حافظ احمد بن ایبک الدمیاطی نے المستفاد (ص ۱۸۷) میں نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ ابن عساکر اور سمعانی وغیرہ طلب حدیث کے لئے سفر کر رہے تھے ایک عالم سے ملاقات ہوئی سمعانی نے ان سے کچھ پڑھنے کی درخواست کر دی خیال تھا کہ کتابوں کے بستہ میں موجود ہے لیکن تلاش کیا تو ملا نہیں بہت پریشان ہوئے ابن عساکر نے کہا کہ وہ کون سا جزء ہے؟ ابو سعد سمعانی نے کہا کہ ابن ابی داؤد کی کتاب البعث والنشور، فرمایا کہ غم کی بات نہیں اور ابن عساکر نے پوری کتاب یا اس کا بعض حفظ سنا دیا، حافظ زکی الدین المنذری نے ابوالحسن بن المفضل سے پوچھا کہ ابن ناصر احفظ ہیں یا ابن عساکر؟ تو کہا کہ ابن عساکر (تدریب ص ۵۴۶)۔

امام مزی: صفدی فرماتے ہیں ہم صحیح مسلم بندنیجی (وهو الشيخ شمس الدين محمدبن ممدود بن عيسى البندنيجي الصوفي المتوفى سنة ٧٣٦ كما في البداية و النهاية (۱۴/۱۷۴)) سے سن رہے تھے اور مزی حاضر تھے اور قاری قراءت کر رہا تھا اور مزی قاری کی غلطی بتاتے تھے، قاری کہتا میں نے جو پڑھا وہی لکھا ہے لیکن جب دیکھا جاتا تو کسی نسخہ میں ویسا ہی ملتا جو مزی نے فرمایا یا حاشیہ پر تصحیح ہوئی ہے، اخیر میں صلاح الدین صفدی نے کہہ دیا: ما النسخة الصحيحة إلا أنت (البدر الطالع: ۲/ ۳۵۴ والدرر الکامنہ)۔

حافظ مزی کے متعلق تاج الدین سبکی فرماتے ہیں کہ آنکھیں بند کئے سبق پڑھاتے تھے گویا سو رہے ہیں جہاں غلطی کی وہیں ٹوک دیا، چند محدثین نے مزی کا بھی امتحان لیا کہ کئی احادیث غلط سلط کر کے مزی سے اجازت حدیث لینے آئے ایک نے پڑھنی شروع کی تو فرمایا کہ میں کوئی بخاری ہوں؟ بس تنبیہ ہو گئی ان کو۔

شیخ الاسلام احمد بن عبد الحلیم ابن تیمیۃ الحنبلی الحرانی فرماتے ہیں: كما نقله الشوكاني (۲ / ۳۵۴۳) تبعًا للحافظ في الدرر: درّس بمدارس منها دار الحديث الأشرفية ولما ولي تدريسها قال ابن تيمية: لم يلها من حين بنيت إلى الآن أحق بشرط الواقف منه کہ دارالحدیث اشرفیہ میں اس کے بانی کی شرط کے موافق ان کے علاوہ کوئی محدث نہیں آیا اس لئے کہ اس کے بانی نے یہ شرط لگائی تھی کہ دنیا کا جو سب سے بڑا محدث ہوگا وہی حدیث پڑھائے گا، اس میں امام ابوشامہ، حافظ ابن الصلاح، علامہ ابوزکریا نواوی نے حدیث پڑھائی۔

علامہ ابن تیمیہ: حافظ ابن حجر نے دُرر میں نقل کیا ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کتابوں پر گزر جاتے پھر ویسے ہی نقل کردیتے، حافظ ابن تیمیہ نے ایک ہی مجلس میں کتاب نقض المنطق لکھی، ظہر کے بعد لکھنا شروع کی اور عصر کے وقت ختم کردیا، قید خانہ میں تھے تب ان سے أنزل القرآن علىٰ سبعة أحرف کے متعلق سوال کیا تھوڑی دیر میں سترہ صفحہ میں جواب دے دیا۔

حافظ ذہبی: علامہ ذہبی کے متعلق علامہ تاج الدین سبکی نے طبقات الشافعیہ (۵/ ۱۶) میں لکھا ہے: فبحر لا نظير له وكنز، هو الملجأ إذا نزلت المعضلة، إمام الوجود حفظًا وذهب العصر معنىً ولفظًا، وشيخ الجرح والتعديل ورجل الرجال في كل سبيل، كأنما جمعت الأمة في صعيد واحد فنظرها ثم أخذ يخبر عنها إخبار من حضرها یعنی یہ شخص اتنا بڑا امام ہے کہ گویا تمام رجال ایک میدان میں ہیں اور یہ ہر ایک کے نام اور گاؤں اور وطن کی خبر دے رہے ہیں۔

حافظ ابن کثیر، ابن حجر، عراقی، سیوطی، سخاوی: اس طرح چلتے چلتے اپنے اپنے دَور میں حافظ ابن کثیر، حافظ عراقی، حافظ ابن حجر، حافظ سیوطی، حافظ سخاوی ہیں۔

علامہ انور شاہ: حتیٰ کہ متاخرین میں فخر المتأخرین حافظِ حدیث حضرت مولانا السید محمد انور شاہ صاحب آئے جس نے اپنے دور میں اتنا بڑا کوئی محدث پیدا نہ کیا، ایک مرتبہ فرمایا کہ چھبیس سال ہوئے فتح القدیر دیکھی تھی اب بھی جو نقل کرونگا فرق بہت کم پاؤ گے جبکہ بیس اکیس دن میں پوری فتح القدیر دیکھی ہے (نفحۃ العنبر فی حیاۃ الشیخ محمد انور ص ۶۹)۔

ایک غیر مقلد تھا دہلی میں جو اپنے آپ کو مجتہد کہا کرتا تھا شاہ صاحب نے اس سے مناظرہ کیا اور وہ امام

صاحب کی شان میں بہت گستاخی کرتا تھا شاہ صاحب نے اس سے کہا کہ بخاری سناؤ تو یاد ہی نہ تھی کیا سنائے گا شاہ صاحب نے سنانا شروع کردی باب کیف کان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ وقول الله عز وجل ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ حدثنا الحميدي الخ اور پڑھتے پڑھتے پوری بدء الوحی پڑھ دی پھر فرمایا کہ اور بھی سناؤں؟ وہ غیر مقلد کھسیا گیا اور بھاگ گیا۔

شیخ محمد امین شنقیطی: اب بھی شیخ محمد امین شنقیطی مدنی ہیں وہ حدیث کی ہر کتاب کے حافظ ہیں اور مالکی المسلک ہیں، یہ مولانا عبید اللہ صاحب بلیاوی (مقیم مرکز دہلی) نے مجھ سے ذکر کیا ہے۔

شیخ عبد العزیز بن باز: اسی طرح شیخ الجامعہ بالمدینۃ المنورہ شیخ عبد العزیز بن باز تفسیر ابن کثیر کے حافظ ہیں، سید طاہر مسلم اور موطا کے حافظ تھے۔

مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی: اسی طرح آج کل مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی علم حدیث میں اپنی نظیر آپ ہیں۔

تو اب بھی دنیا میں حفاظ حدیث موجود ہیں، موٹی مثال آج قرآن حکیم کے حافظ چھوٹے چھوٹے بچے دسیوں نہیں سینکڑوں نہیں ہزاروں نہیں لاکھوں کی تعداد میں موجود ہیں، تو حدیث کی کتابوں کے کیوں نہ حفاظ موجود ہوں گے، اور صحابہ کرام تو سن کر فوراً دل و دماغ میں پیوست کر لیتے تھے۔

منکرین حدیث کا پہلا اشکال ختم ہوا۔

دوسرا اشکال-صحابہ نے خود حدیث پر اعتراض کیا اس کا جواب:

احادیث کا کس طرح اعتبار کیا جائے جبکہ خود صحابہ نے ہی اس پر نکیر کی جیسے حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کو بلایا، آئے اور تین مرتبہ سلام کیا جواب نہ ملا تو لوٹ گئے، پھر جب حضرت عمرؓ کو خیال آیا تو فرمایا کہ ابھی تو ابو موسیٰ آئے تھے پھر کہاں چلے گئے؟ دوبارہ بلایا اور پوچھا کہ آپ آئے تھے پھر کیوں چلے گئے؟ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے فرمایا: سمعت رسول الله ﷺ إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع، حضرت عمرؓ نے فرمایا: أقم عليه البينة، ابو موسیٰ گھبرائے اور گھبراتے ہوئے انصار کی مجلس پر گزرے انصار نے گھبرایا

ہوا پایا تو پوچھا اے ابو موسیٰ کیا ہوا تم کو؟ انھوں نے سارا قصہ سنایا انصار نے فرمایا کہ یہ حدیث تو ہم سب نے سنی ہے ہم میں سے جو سب سے چھوٹا ہو گا وہ شہادت دے گا چنانچہ ابو سعید خدریؓ نے جاکر شہادت دی۔

حضرت عمر کا مقصد: اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حدیث کا انکار نہیں کیا بلکہ صرف شہادت طلب کی تھی، اب یہ کہ حضرت عمرؓ نے کیوں شہادت طلب کی؟ موطأ میں اس کی وجہ ہے: **أما إني لم أتهمك ولكن خشيت أن يتقوّل الناس على رسول الله ﷺ،** (میں نے تمہیں متہم نہیں کیا بلکہ مجھے خوف ہوا کہ لوگ حضور ﷺ پر جھوٹ نہ بولنے لگیں) اس لئے میں نے تشدید کی ہے، الأدب المفرد میں ہے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا: **إن كنت أميناً لحديث رسول الله ﷺ، فقال: أجل ولكني أردت أن استثبت** (میں تو حضور ﷺ کی حدیث کا امین ہوں، تو حضرت عمر نے فرمایا بالکل، مگر میں نے پوری تحقیق کرنی چاہی)

علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ کوئی ایسا آدمی اس وقت حاضر ہو جو اس سے غلط فائدہ حاصل کر لے اس لئے حضرت عمرؓ نے یہ معاملہ کیا، بعض حضرات نے یہ کہا کہ حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کو پہچانا نہ ہو گا لیکن یہ غلط ہے ابن عبد البر نے اسکا انکار کیا ہے، ان کا مرتبہ تو معروف تھا۔

اِکثار سے ممانعت: اسی طرح خطیب بغدادی اور طبرانی نے بطریق ابراہیم بن عبد الرحمن بن عوف نقل کیا ہے: **قال: بعث عمر إلى ابن مسعود وأبي الدرداء وأبي مسعود الأنصاري رضي الله عنهم ماهذا الذي تكثرون على رسول الله ﷺ فحبسهم بالمدينة حتى استشهد** یہ اثر اسی طرح حاکم نے بھی نقل کیا ہے مگر ابو مسعودؓ کے بجائے ابو ذرؓ کا نام لیا ہے، لیکن اس سے استدلال بے سود ہے ان کی روایت کو سامنے رکھ کر استدلال کرو کہ انہوں نے اکثار فی الحدیث سے منع کیا ہے نہ کہ نفس تحدیث سے، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ مکثر سے سہو اور وہم ہو ہی جایا کرتا ہے۔

اسی طرح بعض کہتے ہیں کہ ابن ماجہ (ص ۴)، دارمی (ص ۴۷)، ابن سعد (۷/۶)، مستدرک حاکم، خطیب بغدادی نے شرف اصحاب الحدیث میں اور ابن عبد البر نے جامع میں روایت کی ہے کہ قرظہ بن کعب کہتے ہیں کہ ہم مدینہ سے نکلے تو حضرت عمرؓ ساتھ ہوئے اور مقام ضرار تک مشایعت کی وہاں پہنچ کر پانی منگوایا وضو کیا پھر فرمایا کہ تم جانتے ہو کہ میں تمہارے ساتھ کیوں آیا ہوں؟ **قلنا: أردت أن تشيعنا وتكرمنا قال: إن مع ذلك**

لحاجة إنكم تأتون بلدة لأهلها دويّ بالقرآن كدويّ النحل فلا تصدّوهم بالأحاديث عن رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فتشغلوهم، جوّدوا القرآن وأقلّوا الرواية عن رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وامضوا وأنا شريككم (ہم نے کہا آپ ہمارے اکرام میں مشایعت کے لئے آئے ہیں، فرمایا اس کے ساتھ ایک اور کام ہے وہ یہ کہ تم ایسے علاقوں میں جارہے ہو جہاں قرآن شریف پڑھنے کا ایسا معمول ہے جیسے شہد کی مکھی کی جھنبھناہٹ، اس لئے تم ان کو احادیث سنا کر قرآن سے نہ روکو، احادیث کو کم سے کم سناؤ اور جاؤ میں تمہارے شریک ہوں) یعنی میں نیت کے ساتھ تمہارے شریک ہوں۔

مگر اس روایت سے عدمِ حجیتِ حدیث پر استدلال بے محل ہے اس لئے کہ اس میں خود اقلالْ کی اجازت موجود ہے البتہ اکثار سے منع کیا ہے اس لئے کہ ہمیشہ اکثار کی صورت میں غلطی کا قوی اندیشہ ہوتا ہے، مثل ہے **:المكثار معثار**، ابن ماجہ نے اِس پر ترجمہ قائم کیا **باب التوقي في الحديث عن رسول الله** صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، علامہ ابن عبد البر مالکی فرماتے ہیں کہ اگر حدیث کی نہی ہوتی تو **لنهي عن الإقلال والإكثار** یعنی مطلق حدیث بیان کرنے سے منع کرتے۔

واقعات جنگ وغیرہ بیان کرنے سے احتیاط کریں: خطیب بغدادی کتاب شرف اصحاب الحدیث میں فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا یہ فرمان اس لئے تھا تا کہ حدیث کے باب میں احتیاط کریں، بعض حدیثیں ایسی ہیں کہ اگر ظاہر پر اعتماد کرلیں تو بالکل مناسب نہ ہوگا، امام دارمی فرماتے ہیں: **معناه عندي الحديث عن أيام رسول الله** صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم **ليس السنن والفرائض** یعنی جن احادیث سے منع کیا وہ احادیثِ احکام سے نہی نہیں ہے بلکہ حضور اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے واقعاتِ جنگ وغیرہ ہیں اس سے نہی مقصود ہے کہ اس کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ جو لوگ واقعات وغیرہ کے اندر پڑجاتے ہیں وہ پھر اصل مقصد سے رہ جاتے ہیں۔

شمائل وغیرہ کی روایات سے احتیاط: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں اس سے مراد حضور اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی احادیثِ شمائل ہیں، یعنی شمائل وغیرہ نہ بیان کرو، یا ممکن ہے کہ ان احادیث کے ذکر سے منع کیا جائے جو بطور ظن وا ٹکل کے بیان کئے جائیں، پھر تفصیل سے فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو ان احادیث کا خاص اہتمام تھا جن میں احکام تکلیفیہ ہیں دوسری احادیث کا نہیں ورنہ اشتباہ ہو جاتا یہ ازالۃ الخفاء فی المعرفۃ عن خلافۃ

الخلفاء میں ہے، اور بھی اس قسم کے واقعات ہیں۔

حضرت عمر بھی مکثرین میں ہیں: حضرت عمرؓ سے سینکڑوں واقعات منقول ہیں جن میں آپ نے دوسرے صحابہ سے روایت سن کر اس پر عمل کیا، چنانچہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے حضور اکرم ﷺ کی یہ حدیث پیش کی کہ آپ نے مجوسی سے جزیہ لیا تو حضرت عمرؓ نے اس پر عمل کیا، اسی طرح ضحاک بن سفیان کلابیؓ کی حدیث قبول کی، اشیم ضبابی کی دیت کے سلسلے میں کہ ان کی بیوی کو اس میں سے میراث ملے گی حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ورّث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها حضرت عمرؓ نے ان کی بات مان لی، اسی طرح حضرت عمرؓ سے سینکڑوں واقعات منقول ہیں، ابو نعیم اصبہانی فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے طرق چھوڑ کر متون دو سو سے زائد مروی ہیں، امام ابن الجوزی نے ۵۳۷ کی تعداد نقل کی ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے حضرت عمرؓ کو مکثرین یعنی من أصحاب الألوف میں شمار کیا ہے۔

تیسرا اشکال - قرآن جامع ہے پھر احادیث کی کیا ضرورت:

احادیث قابل عمل نہیں ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم اُتارا ہے اور یہ جامع اور تبیانا لکل شئ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسلّم ہے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور جامع ہے لیکن جامعیت کا یہ مطلب نہیں کہ دنیا بھر کی تمام جزئیات جمع کر دی جائیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ قرآن تمام اصول وکلیات کو مشتمل ہے لیکن ان اصول سے استخراج کی ضرورت ہے اور وہ مستخرج خود حضور اکرم ﷺ ہیں اس لئے کہ جس سینہ معارف گنجینہ پر اس کا نزول ہوا ہے وہی اس سے پوری طرح واقفِ کار ہو گا۔

یہی وجہ ہے کہ اسے کتابی شکل میں نہیں اُتارا ہے بلکہ ساتھ میں رسول بھیجا جو معلم ہے چنانچہ قرآن کریم کہتا ہے: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾، معلوم ہوا کہ رسول تعلیم دینے کے لئے ہے، اسی طرح دوسری جگہ ہے: ﴿لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ﴾ الآیہ، اسی طرح سورۂ جمعہ میں ہے: ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾ ان آیات

میں حضور اکرم ﷺ کے متعلق ارشاد ہے کہ تلاوت کرتے ہیں پھر آگے تعلیم کتاب کا منصب بتایا پھر تزکیہ کا منصب بھی بتایا، تلاوت کا مطلب ظاہر ہے کہ لوگوں کے سامنے پڑھتے تھے اب تعلیم سے کیا مطلب ہے؟ ظاہر ہے کہ اس سے لفظی ترجمہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ قوم فصاحت وبلاغت کے درجۂ ارتقاء کو طے کر رہی تھی لہٰذا لفظی ترجمہ کی ضرورت ہی نہیں تھی بلکہ کچھ اور ہی مطلب تھا وہ یہ کہ قرآن نے جو بیان کیا ہے ان کلیات سے مسائل کا استخراج کرکے پھر اس پر عمل کرائے، یہ رسول کا ذاتی فریضہ تھا۔

قرآن ہی کا اعلان ہے کہ حضور ﷺ شارح ہیں: خود قرآن کریم نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کے ذمہ اس کی توضیح و تشریح تھی اسی طرح آیت کریمہ ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ﴾ یہ تبیین وبیان کس کو آتا ہے؟ یہ وہی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کے قلب اطہر میں ودیعت رکھی تھی، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ یہ نور وہی ہے جو حضور ﷺ کے سینۂ گنجینۂ معارف سے پھوٹتا اور نکلتا تھا اسی کو ہم حدیث شریف سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے کہ جو بھی واقعات حضور ﷺ کے زمانہ میں پیش آئے ظاہر ہے کہ اس پر آپ ﷺ نے فیصلے کئے ہونگے وہی واقعات اور فیصلے حدیث ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ وہ احادیث حوادث کی دست برد سے محفوظ نہ رہے تو یہ کہنا درحقیقت اسلام سے دشمنی ہے اس لئے کہ اس کا مطلب پھر تو یہ ہے کہ آپ ﷺ کا لایا ہوا مشن کمزور ہے کہ اب تک کوئی فیصلہ بھی محفوظ نہ رہا حالانکہ ایسا نہیں ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ سارا ذخیرۂ احادیث موجود ہے۔

چوتھا اشکال- حضور ﷺ محض قاصد ہیں:

حق تعالیٰ نے حضور اکرم ﷺ کی صورت وسیرت پر عمل کرنے کا حکم نہیں دیا ہے بلکہ آپ ﷺ کی حیثیت صرف قاصد کی ہے لہٰذا حدیث قابل عمل نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں آپ پر ایمان لانے کا حکم فرمایا ہے وہیں آپ کی اطاعت کا بھی امر فرمایا، چنانچہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: (۱) ﴿يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَالْكِتَٰبِ الَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَالْكِتَٰبِ

الَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُ﴾(النساء، آیت ۱۳۶،پ۵)(۲)اسی طرح فرماتے ہیں:﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبۡطِلُوٓاْ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾(محمد، آیت ۳۳، پ۲۶)(۳)اسی طرح ارشادِ ربانی ہے:﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾(النساء، آیت ۵۹، پ۵) (۴) اسی طرح فرمایا:﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوۡاْ عَنۡهُ﴾(الانفال،آیت ۲۰،پ۹)(۵)اسی طرح فرماتے ہیں:﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحۡذَرُواْ﴾(المائدۃ، آیت ۹۲،پ۷) (۶)اسی طرح فرماتے ہیں:﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ﴾(النساء، آیت ۶۵،پ۵) (۷)اسی طرح فرماتے ہیں:﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡ﴾(الاحزاب، آیت ۳۶،پ۲۲)وغیرہ وغیرہ بہت سی آیات میں حکم ہے اطاعت رسول کا، تو اس سے انکار کرنا بداہت اور حکم قرآنی کا انکار ہے۔

فیصلۂ رسول پر ایمان فرض ہے: یہ بھی فرمایا کہ فیصلۂ رسول پر ایمان لانا نفس ایمان کے لئے ضروری ہے آپکو حَکَم تسلیم کرنا ضروری ہے، اگر کوئی کہے کہ اطاعتِ رسول سے کیا مراد ہے؟ اور کوئی شوخ چشم کہے کہ اطاعتِ رسول سے اطاعتِ خدا ہی مراد ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ تو جملۂ اولیٰ میں آگیا پھر تکرار کی کیا ضرورت ہے؟ چلو اگر مان لیں تو پھر﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ﴾میں کیا تاویل کریں گے؟ وہاں کیا مراد ہوگا؟ اگر کوئی کہے کہ کتاب اللہ مراد ہے کہ اس کو حکم بنائے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حتی یحکموا کتابک کیوں نہ کہا؟

پھر پوچھنا یہ ہے کہ آپ ﷺ کی زندگی میں اختلافات آئے یا نہیں آئے؟ اور آپ نے فرامین نافذ کئے یا نہیں؟ اگر نفی سے جواب دے تو بداہت کا منکر ہے، زندگی میں نہ معلوم کیا کیا صدہا واقعات پیش آئے ہونگے اور ظاہر ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اس میں فیصلے کئے ہونگے اسی کو ہم حدیث کہتے ہیں پھر حضور ﷺ کے ارشادات کے ساتھ آپ کے افعال کی اطاعت کا بھی حکم ہے فرمایا:﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ﴾اور اقتداء افعال واعمال ہی کے اندر ہوگی اور یہ وہی ہے جس کی طرف قرآن رہنمائی کرتا ہے اور وہ حدیثِ پاک ہے۔

پانچواں اشکال - صرف متواتر احادیث قابل عمل:

حضور اکرم ﷺ کی احادیث قابل عمل ہیں ہم یہ تسلیم کرتے ہیں لیکن صرف متواتر احادیث قابل قبول ہیں ان ہی سے یقین پیدا ہوگا، دوسری احادیث قابل قبول نہیں ہیں اور چونکہ متواتر کا وجود گویا نہیں ہے اس لئے حدیث پر اعتماد نہیں، بعض کہتے ہیں کہ کوئی حدیث دست بردِ زمانہ سے محفوظ نہیں رہی۔

اسکا جواب یہ ہے کہ یہ کہنا کہ حضور ﷺ کی احادیث زمانہ کے حوادث کی نذر ہوگئی یہ بداہت کا انکار ہے، جب کوئی قائل کسی کام کو لے کر اٹھتا ہے تو اسکے کچھ نظریات ہوتے ہیں وہ یقینا محفوظ رہتے ہیں، پھر وہ ذاتِ اقدس جو ایک بڑی امت بنا گیا جس کی نظیر امم سابقہ میں نہیں ملتی ہے تو کیا اس کے کردار و گفتار و افعال محفوظ نہیں رہیں گے؟ پھر بداہت سے دیکھ رہے ہیں کہ وہ احادیث بعینہ محفوظ ہیں، مصنفین نے اسے لکھا ہے اور کہا ہے وہ ہم تک سند سے پہنچی ہے حتی کہ غیر مسلموں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے، لیکن آج اپنے کو مسلم کہنے والے اس کے وجود کا ہی انکار کر رہے ہیں۔ افسوس ہے۔

ایک فیلسوف ٹالسٹائی (Tolstoi) نے حضور اکرم ﷺ کے چند حکیمانہ اقوال کا ترجمہ کیا ہے تو اگر یہ صحیح نہیں ہے تو پھر ترجمہ کیوں کیا ہے، ایڈورڈ گبّن (Edward Gibbon) نے تاریخ زوال الروم جلد ۵ کے پچاسویں باب میں لکھا ہے: ہر ایک بانیٔ مذہب کی سیرت سے اس کے تحریری مکاشفات کی تکمیل ہوتی ہے، چنانچہ حضرت محمد ﷺ کی حدیثیں امر حق کی جامع نصیحتیں ہیں اور اُن کے افعال مجسم نیکی کے نمونے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ حدیث کا اگر وجود نہیں تو پھر یہ کس چیز کو تسلیم کرنا ہے؟ اگر حدیث کو تسلیم نہ کیا جائے تو مسلمانوں کا ناز خاک میں مل جائے گا، ابن حزم نے کتاب الفِصَل میں لکھا ہے کہ دنیا نے جو روایتِ حدیث کی خدمت کی اس کی مثال کہیں نہیں ملتی ہے، دوسری قوموں میں انقطاع ملے گا۔

اگر حضور اکرم ﷺ کی طرف احادیثِ منسوبہ معتبر نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلاف نے جو معنی بیان کئے ہیں وہ سب غلط ہیں، من گھڑت ہیں اور اسلاف نے نفس پرستی سے کام لیا ہے۔

پھر یہ کہ حضرت محمد ﷺ نے جو بات پیش کی ہے اور قرآن حکیم کی تشریح کی تو وہ کہاں موجود ہے؟ اگر انکار کرو تو پھر کہنا ہوگا کہ آپ کا مشن بہت کمزور ہے کہ آپ ﷺ کی کوئی بات امت تک نہیں پہنچی، پھر جو

کتابیں لکھی گئی ہیں حدیثِ پاک کی کیا مسلمانوں کی رگِ حمیت جوش میں نہیں آئی کہ یہ افتراء پردازی کررہے ہیں؟ اگر امام مالک نے مؤطا لکھی تو ان کے اساتذہ بھی موجود تھے اساتذہ نے کیوں نفی نہ کی؟ اسی طرح ان کے استاذوں نے کیوں نہ انکار کیا؟ پھر سلاطین مسلمین کیوں نہ اُٹھے؟ حمیت نہ تھی کہ حضور اکرم ﷺ پر افتراء ہورہا ہے؟ کوئی یہ کہے کہ ڈر کے مارے چپ تھے یہ کہنا بالکل غباوت ہے، اگر حمیت کا انکار کرے تو یہ اسلام پر ناپاک حملہ ہوگا، خود تاریخ کے واقعات اس کی تغلیط کرتے ہیں، ابو معاویہ کہتے ہیں کہ ہارون رشید کے پاس حدیث بیان ہورہی تھی ایک قریشی نے اس پر اعتراض کیا تو فرمایا: **النطع والسیف زندیق واللہ یطعن في حدیث رسول اللہ** ﷺ (تدوین حدیث ص ۱۱۱ تاریخ خطیب ۱۴/۷) کہ چمڑا اور تلوار لاؤ قتل کردو کہ حضور ﷺ پر اعتراض کررہا ہے، تو یہاں خاندان کے آدمی کا سر قلم کرنے کے لئے تیار ہیں۔

یہ اعتراض کہ احادیث حکومت کی نگرانی میں لکھی گئی ہیں: بعض نے یہ کہا کہ احادیث حکومت کی نگرانی میں لکھی گئی تھیں حالانکہ یہ بات نہیں ہے، امام مالک نے جب مؤطا لکھی تو ہارون رشید حج کرتے ہوئے مدینہ منورہ اپنے صاحبزادوں کے ساتھ آئے اور کہا کہ آپ خود مؤطا پڑھ دیں امام مالک نے انکار کردیا کہ میں نے پڑھنا چھوڑ دیا ہے پھر ہارون نے کہا کہ میں پڑھونگا دوسروں کو ہٹادو اس کا بھی انکار کیا تو معن بن عیسٰی نے قرأت کی اور سب نے سنی۔ (رواہ ابن حبان فی مقدمۃ الضعفاء ۱/۴۵ وتذکرۃ الحفاظ ۱/۱۹۷)۔

صرف متواتر احادیث قابل عمل ہیں: بعضوں نے یہ کہا کہ احادیث قابل عمل تو ہیں لیکن صرف متواتر، خبر واحد قابل عمل نہیں ہے اور متواتر کا گویا وجود نہیں اس لئے معاملہ ختم! اس کا جواب یہ ہے کہ ایک آدمی گھر آیا اس کی ماں یا بیوی نے خبر دی کہ تمہارا بچہ شرارت کررہا ہے تو تم اس کو مارنے لگے یہ خبر واحد ہے پھر کیوں اس کا اعتبار کیا؟ بلکہ دیکھا جائے تو تمام اشغال واعمال خبر واحد ہیں اسی خبر واحد سے کام چلتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام بزدوی فرماتے ہیں: **ھذا رجل سفیہ لم یعرف أباہ ولا أمہ ولا دینہ ولا دنیاہ**، ماں باپ کا علم بھی تواتر سے نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس قسم کا شبہ جہالت پر مبنی ہے، حقیقت یہ ہے کہ تمام احکام میں تواتر کو تلاش کرنا صحیح نہیں ہے۔

احادیث ظنی ہیں اور قرآن کہتا ہے کہ ظن قابل عمل نہیں ہے: کوئی کہے کہ قرآن میں ظن کی نہی ہے

اور احادیث ظن پر مشتمل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ظن سے مراد اٹکل ہے اس کی نفی ہے نہ کہ دین راجح مراد ہے، ظن جو دلیل سے ثابت ہو وہ معتبر ہو گا وہ ظن منفی ہے جو غیر معتبر اور اٹکل کے معنی میں ہو۔

چھٹا اشکال۔ قرآن وحدیث میں تعارض:

قرآن وحدیث میں تعارض ہے قرآن کو مانتے ہیں تو اس کے معارض حدیث کو رد کرنا پڑے گا؟ مگر یہ اعتراض بھی جہالت پر مبنی ہے اس لئے کہ ساری احادیث سارے قرآن سے معارض نہیں ہیں، پھر اگر مان لیں کہ تعارض ہے تو جس میں تعارض ہے اس کو نہ مانیں دوسرے کو ماننے میں کیا اشکال ہے، پھر جہاں آپ تعارض کو سمجھے ہیں حقیقت میں وہاں بھی کوئی تعارض نہیں ہے۔

مثلاً کویت سے ایک پرچہ نکلا تھا جس میں بعض منکرین حدیث نے کتبِ ستہ پر اعتراض کیا تھا جس میں خاص طور سے بخاری موردِ الزام تھے جیسے حضرت عائشہ کی حدیث کان یأمرني فاتّزر فیباشرني، اس پر یہ اعتراض کیا کہ یہ ثابت نہیں ہے اسلئے کہ قرآن میں ہے:﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ قرآن تو اعتزال کا حکم دے رہا ہے اور حضور ﷺ نے مباشرت کی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تعارض کے دو سبب ہیں:(۱) یا مباشرت سے جماع مراد ہے (۲) یا اعتزال سے مراد اعتزال کلی لیا ہے کہ بستر بھی الگ ہو اور مماست بدنی بھی نہ ہو، مباشرت جماع کے معنی میں ہے یہ تو فی حد ذاتہ صحیح ہے اگرچہ قرطبی کے بیان سے یہ معلوم ہوا کہ مباشرت کے حقیقی معنی جماع کے نہیں ہیں بلکہ الصاق البشرۃ بالبشرۃ کے ہیں پھر مخصوص بشرہ کا مخصوص بشرہ سے الصاق کے معنی میں ہو گیا، قرآن میں دونوں معنی مراد ہیں،﴿فَالْـٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ میں جماع کے معنی مراد ہیں اور ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي الْمَسَٰجِدِ﴾ میں مطلق اعتزال مراد ہے جماع مراد نہیں ہے اس لئے کہ جماع تو مسجد میں ہو ہی نہیں سکتا ہے، اب یہ مراد ہے کہ قُبلہ وغیرہ بھی نہ کرو، جب یہ معلوم ہو گیا تو حدیث میں مباشرت کے معنی جماع کے نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے کہ اُتّزر فرمایا اور ازار پہن کر جماع نہیں ہو سکتا ہے۔

پھر اعتزال کی مختلف صورت ہے (۱) اعتزال کلی جیسا کہ یہود کرتے تھے (۲) فرج سے اعتزال ہو (۳) ما

دون السرۃ وما فوق الرکبۃ اعتزال مراد ہو(۴) گھر وغیرہ میں ساتھ رہے لیکن فرش سے اعتزال رہے، اب حدیث و آیت میں تعارض اعتزالِ یہود کے اعتزالِ کلی مراد لینے پر ہوگا اور یہ معنی مراد لینا ضروری نہیں ہے بلکہ تیسرے معنی مراد لے سکتے ہیں فاعتزلوا أي لاتجامعوھن یعنی اعتزال عن الجماع کرو، تو نہ تعارض رہا نہ تصادم، تفصیل کے لئے یوسف قرضاوی کا بیان ماہنامہ البعث الاسلامی ۱۳۸۵ھ میں دیکھو۔

ساتواں اشکال-احادیث میں تعارض ہے:

خود احادیث کے اندر تعارض ہے لہٰذا کس پر اعتماد کریں اور کس کو مانیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس تعارض کے دفع کرنے کے لئے تاریخ پر نظر کرنی ہوگی، جو روایت مقدم ہوگی وہ منسوخ اور متأخر ناسخ ہوگی، یا پھر قوی اور ضعیف کو دیکھیں گے، یا جمع بین الاخبار کریں گے یہ اصول حنفیہ پر ہے اور محدثین کے نزدیک ناسخ و منسوخ کو دیکھیں گے، یا کسی ایک کو ترجیح دیں گے، امام ابن خزیمہ فرماتے ہیں کہ کوئی بھی حدیثِ متعارض لائیے لأتألف بینھما، یعنی میں اس میں تعارض دور کردوں گا، اسی لئے امام طحاوی نے شرح معانی الآثار لکھی۔

آٹھواں اشکال-حدیث عقل کے خلاف ہے:

حدیث عقل کے خلاف ہے لہٰذا اس پر اعتماد نہیں کریں گے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دعویٰ غلط ہے کہ عقل کے خلاف ہے، حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب بول و غائط کے لئے جائے تو تین پتھر لے جائے اس میں کون سی عقل کے خلاف بات ہے، اسی طرح حضور اکرم ﷺ نے نماز و عبادت کا طریقہ سکھلایا کہ ایسے طرز پر کیا جائے جس میں سب سے زائد ذلت ہو رکوع ہے سجود ہے تو اس میں کونسا عمل عقل کے خلاف ہے؟

پھر سوال یہ ہے کہ عقل سے کون سی عقل اور کس کی عقل مراد ہے؟ سب کی عقول مراد ہے یا بعض کی؟ ظاہر ہے کہ سب کی عقول مراد نہیں ہیں، پھر اگر اس سے مراد عقلاء کی عقول ہیں تو اس تعیین کے لئے کیا دلیل؟ اگر دلیل نقلی ہے تو کون سی نقل اور دلیل عقلی مراد ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ اس عقل کے لئے کونسی دلیل ہے؟ پھر یا دلیل نقلی دوگے یا عقلی؟ اگر نقلی ہے تو کونسی نقل؟ اگر عقلی دلیل دوگے تو پھر اس کے لئے کیا دلیل ہے؟ یہ تو اسی طرح تسلسل چلتا رہے گا۔

پھر عقل تو ایسی چیز ہے کہ ایک ہی آدمی کی رائے بدلتی رہتی ہے، فلسفۂ جدید و قدیم کا روزانہ کا جھگڑا ہے،

قدیم فلسفہ کہتا ہے کہ آسمان متحرک ہے آج کے فلاسفہ کہتے ہیں کہ نہیں زمین متحرک ہے، اب یہ کہتے ہیں کہ دونوں متحرک ہیں لیکن دونوں کی حرکت متوازی نہیں ہے تو عقل کا اعتبار ہی کیا، خلاصہ یہ ہے کہ کوئی دلیل ایسی نہیں ہے جو سوق اعتبار میں چل سکے۔

تاریخ ہر ایک کو تسلیم ہے پھر حدیث کیوں تسلیم نہیں؟: آپ بتایئے کہ تاریخ کو تسلیم کرتے ہیں یا نہیں؟ تاریخ کا کوئی منکر نہیں ہے اور ہر قوم وملت میں ایسے لوگ ہیں جو یہ چاہتے ہیں کہ ہمارا حال ماضی سے متعلق اور وابستہ رہے اسی کا نام تاریخ ہے اور یہ مسلّم ہے، اب ہم کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کی احادیث تاریخ کا عظیم باب ہے جس سے عالم میں انقلابِ عظیم پیدا ہوا ہے اسی انقلاب کی تاریخ یہ حدیث ہے اور اس کو متعدد وجوہ سے تاریخ پر فضیلت حاصل ہے۔

حدیث کو تاریخ پر ترجیح کی ۵ وجوہ:

(۱) مثلاً عام تاریخ شخص واحد سے متعلق نہیں ہوتی ہے بلکہ قوم وملت اور ملک سے متعلق ہوتی ہے تو تمام متعلقات کو محفوظ کرنا مشکل ہے بلکہ جو بات نقل کرتے ہیں وہ کہیں کہیں کے واقعات ہوتے ہیں اور حدیث کا تعلق ذاتِ واحد حضور اکرم ﷺ سے ہے۔

(۲) نیز یہ بھی قابل توجہ بات ہے کہ احادیثِ رسول اللہ ﷺ کے ناقلین حضرت ﷺ سے محبت کرنے والے ہیں جان ومال قربان کرنے والے ہیں، غزوۂ حدیبیہ میں عروہ ثقفیؓ اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے اور کفار کے قاصد بن کر آئے تھے وہ صحابہ کرام کا حضور ﷺ کے ساتھ معاملہ دیکھ کر قریش کے یہاں جا کر کہنے لگے کہ میں بادشاہوں اور سلاطین کے پاس گیا لیکن کسی کو نہیں دیکھا جیسا اصحابِ محمد محمد (ﷺ) کی تعظیم کرتے ہیں اگر وضو کرتے ہیں تو ایک قطرہ پانی بھی زمین پر گرنے نہیں دیتے ہیں وما تنخم إلا وقعت في يد رجل وإذا تكلّم أطرقت وجوههم به اب یہ شہادت سامنے رکھ کر فیصلہ کرو کہ جس کو اتنی محبت ہوگی وہ ان کے حالات کی کتنی نگہداشت کریگا بخلاف عام مورّخین کے کہ ان کا تعلق اپنی تاریخ سے ایسا نہیں ہے۔

(۳) حدیث کے جتنے ناقل ہیں وہ سب اس کے مشاہدِ عینی ہیں اور عامہ تاریخ افواہ کی شکل میں قلمبند ہوتی ہے پھر قرینہ سے ترجیح دیتے ہیں اور اسی کو مرتب کرتے ہیں تو تاریخ کی نسبت احادیثِ رسول اللہ ﷺ زیادہ

معتبر ہو نگی۔

(۴) پھر یہ سارے ناقلین ایسے ہیں کہ جن کو شارع نے متوجہ کیا ہے کہ وہ حضور ﷺ کے رفتار و گفتار و کردار اور اقوال و افعال میں اتباع کریں، چنانچہ ارشاد ہے:﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾اسی طرح:﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾تو قرآن کریم نے صحابہ کرام کو اتباع کا حکم دیا ہے کہ حضور ﷺ کی طرح زندگی بنائیں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:صلّوا کما رأیتموني أصلّي، تو جب حضرت ﷺ کی زندگی ہی اپنی زندگی ہو گی تو بات زیادہ یاد ہو گی بخلاف عام مؤرخین کے کہ ان کو اپنی تاریخ پر عمل کرنا نہیں ہے۔

(۵) پھر یہ بھی ہے کہ حضور ﷺ اور قرآن نے ان کی ذمہ داری مقرر کی ہے کہ تبلیغ کریں، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾اسی طرح حضور ﷺ نے صحابہ کو فرمایا:تَسمعون ویُسمع منکم ویُسمع من بعدکم

بلکہ حضور اکرم ﷺ نے تبلیغ والوں کے لئے دعا بھی دی ہے چنانچہ فرمایا:نضّر اللہ امرءً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وأدّاها، الحدیث، ان مقدمات کو سامنے رکھ کر حکم دے رہے ہیں تو اس کے تحفظ میں اہتمام بلیغ ہو گا اور جبکہ خود بھی اس پر عمل ضروری ہو تو اور زیادہ اہتمام ہو گا۔

اب شبہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اس میں کچھ لاپرواہی کی گئی ہو اور کچھ خرد برد سے کام لیا ہو تو اس کے لئے فرما دیا:من کذب عليّ متعمّدًا فلیتبوّ أمقعده من النار جو شخص مجھ پر غلط بیانی سے کام لے گا تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے تو راستہ ہی روک دیا لہٰذا اب کون سا راستہ ہے غلطی کا، صحابہ نقل میں کتنی کوشش اور کتنا اہتمام کریں گے یہ سب حدیث کی صفت ہے، اگر تاریخ معتبر ہے تو یہ تاریخی انقلاب بھی یقینا معتبر ہو گا۔

اس لئے حدیث فی نفسہ ضروری اور قابل تسلیم ہے اگر کوئی حدیث کا منکر ہے تو وہ قرآن کو بھی چھوڑ دے گا اس لئے کہ قرآن میں بھی احتمال ہے کہ اس میں کچھ خرد برد ہو۔

یہ فتنہ انگریز نے اُٹھایا ہے انہوں نے یہ سوچا کہ اولاً مسلمانوں کو حدیث سے اعراض وانکار کرادیں پھر قرآن پر لائیں گے اور وہ جامع ہے جس طرح چاہیں گے پھیر لیں گے تو پھر زندیقیت آجائے گی، چنانچہ ان کی یہ تدبیر کافی درجہ میں کامیاب بھی ہوئی، آج عبد اللہ چکڑالوی، پرویز، تمناو غیرہ وغیرہ کے مستقل تابع اور پیروکار ہوگئے ہیں اور ایک مستقل حلقہ بن گیا ہے۔

(۱۰) مسائل

مسائل سے وہ قضایا مراد ہیں جو حدیث سے مستنبط ہیں جیسے محدث کہتا ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: **إنما الأعمال بالنیات** تو قضیہ نکلا **کل عمل یعتبر بالنیة**، اور علامہ ابن عبد الہادی نے نیل الامانی میں ذکر کیا ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ **إنما الأعمال بالنیات** حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

•••☆☆☆•••

مقدمۃ الکتاب

مقدمۃ الکتاب کی تفصیل کریں تو بڑی تفصیل ہے لیکن یہاں صرف مصنِّف (بکسر النون) اور مصنَّف (بفتح النون) کو بتائیں گے پھر چند باتیں اسی کے ضمن میں آجائیں گی۔

مصنِّف

نام ونسب، آباء واجداد: مصنف کے متعلق چند چیزیں قابل توجہ ہیں، یہ کتاب صحیح بخاری ہے اس کے مصنف امام کبیر شیخ الاسلام جبل الحفظ ابو عبد اللہ محمد بن اسمعیل بن ابراہیم بن مغیرہ بن بردزبۃ الجعفی البخاری رحمۃ اللہ تعالی علیہ ہیں۔

بَرْدِزْبَہ: اس کو اسی طرح نقل کیا ہے امام ابو نصر بن ماکولا نے اور بعض نے بَرْدُوْبَہ نقل کیا ہے، یہ بخاری زبان کا لفظ ہے اس کے معنی عربی زبان میں زرّاع یعنی کاشتکار کے ہیں یہ کاشتکار تھا اور مجوسی اور اسی حالت میں انتقال ہوا، لیکن ان کا صاحبزادہ مغیرہ، یمان بن اخنس بن خنیس والی بُخارا کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے اور یمان جعفی قبیلہ کے تھے اس لئے امام بخاری کو جعفی کہتے تھے، حنفیہ کے یہاں قاعدہ ہے کہ اگر آدمی مر جائے اور اس کے شرعی وارث نہ ہوں تو میراث ولاءِ اسلام کی طرف منتقل ہوگی، اس لئے ولاءِ اسلام کے اعتبار سے جعفی کہا گیا ہے اس پر تفصیل سے صحیح بخاری میں اس کے موقعہ پر کلام کروں گا۔

امام بخاری کے دادا ابراہیم کا ترجمہ کتبِ رجال میں نہیں ملتا ہے لیکن ان کے والد اسماعیل کا ذکر امام بخاری نے تاریخ کبیر میں اور امام ابن حبان نے کتاب الثقات میں کیا ہے، امام بخاری لکھتے ہیں: إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي أبو الحسن رأى حماد بن زيد وصافح ابن المبارك بكلتا يديه وسمع مالكا، حافظ ذہبی تاریخ الاسلام میں لکھتے ہیں کہ امام بخاری کے والد اسماعیل علماءِ ورعین میں سے تھے اور ابو معاویہ وغیرہ ان کے استاذ ہیں اور خود اسماعیل سے احمد بن حفص، نصر بن حسین روایت کرتے ہیں، احمد بن حفص کہتے ہیں کہ میں اسماعیل کے پاس گیا تو فرمایا: لا أعرف في مالي درهمًا من حرام ولا درهمًا من شبهة.

امام بخاری کی ولادت: اس میں تین قول ہیں: (۱) تیرہ شوال بعد نماز جمعہ ۱۹۴ھ (۲) حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ تیرہ شوال کو لیکن جمعہ کی رات میں (۳) ابو یعلیٰ خلیلی اور حافظ ابن خیر، علامہ ابن القطان (۵/۶۳۶) فرماتے ہیں کہ بارہ شوال کو جمعہ کے دن پیدا ہوئے، بعض نے ان میں جمع کرنے کی کوشش کی لیکن واقعہ یہ ہے کہ جمع کرنے میں دقت ہے، راجح قول اول ہے، خطیب بغدادی نے حسن بن حسین بزاز سے یہی نقل کیا ہے، نیز حافظ مزی اور سیوطی نے یہی نقل کیا ہے، حافظ نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا ہے کہ مستنیر بن عتیق کہتے ہیں کہ امام بخاری نے اپنے والد کی تحریر دکھلائی اس میں یہی قول اول والی تاریخ تھی، علامہ ابوزکریا نواوی نے اس پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے۔

امام بخاری کے بچپن ہی میں والد کی وفات ہوگئی تھی تو والدہ نے ان کی تربیت کی، بچپن ہی میں امام بخاری کی آنکھ چلی گئی تھی اور نابینا ہوگئے تھے لیکن والدہ کی دعا کی برکت سے دوبارہ آگئی، امام غنجار نے اور خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں اور لالکائی نے کتاب السنۃ میں نقل کیا کہ ان کی والدہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خواب میں دیکھا فرماتے تھے: یا ھذہ! قد ردّ اللہ بصر ابنک بدعائک اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ماں کی دعا سے نور پیدا ہوتا ہے۔

ایک بزرگ کا واقعہ ہے کہ ان کو پڑھنا نہیں آتا تھا کسی نے پوچھا کہ تمہاری والدہ ہے؟ کہا کہ ہاں! تو فرمایا کہ والدہ سے دعا کراؤ چنانچہ والدہ نے دعا کی تو قبول ہوگئی، والدہ کی دعا بہت جلد قبول ہوتی ہے۔

طلبِ حدیث: امام بخاری نے طلبِ حدیث کب سے کی؟ خود امام بخاری فرماتے ہیں جسے محمد بن ابی حاتم وراق البخاری نے نقل کیا: ألهمت حفظ الحديث و أنا في الكتّاب، یعنی اس وقت مکتب میں پڑھ رہا تھا اور حفظ حدیث کا شوق پیدا ہوا، دس سال کی عمر تھی کہ محدثین کی درسگاہوں میں آنا جانا شروع کر دیا، اگر دس سال کی عمر تھی تو ۲۰۵ھ ہوتی ہے حافظ ذہبی نے یہی لکھا ہے۔

امام بخاری فرماتے ہیں کہ میں نے داخلی کی مجلس میں آنا جانا شروع کیا ایک دن داخلی نے سند پڑھی سفیان عن أبي الزبير عن إبراهيم امام بخاری نے کہہ دیا ایسا نہیں ہے محدث نے جھڑک دیا امام بخاری نے فرمایا اصل ہو تو مراجعت کر لو چنانچہ مراجعت کی تو داخلی نے پوچھا کہ اچھا! پھر صحیح کیسے ہے؟ امام بخاری نے فرمایا کہ یہ زبیر

ہیں اس لئے کہ ابو الزبیر کا سماع ابراہیم سے ثابت نہیں اور یہ زبیر بن عدی تھے تو سند ہوئی سفیان عن الزبیر عن إبراھیم چنانچہ اسی وقت اصلاح کی، امام بخاری سے پوچھا کہ اس وقت عمر کتنی تھی؟ فرمایا گیارہ سال۔

امام بخاری اپنے علاقہ میں علم حدیث حاصل کرتے رہے تا آنکہ امام بخاری کی والدہ اور بڑے بھائی احمد حج بیت اللہ کرنے گئے تو امام بخاری بھی ساتھ ساتھ چلے گئے اس وقت امام بخاری کی عمر سولہ سال تھی، یہ واقعہ ۲۱۰ ھ کا ہے اور طلبِ حدیث کا پہلا سفر تھا، حج سے فارغ ہو کر پھر مدینہ منورہ حاضر ہوئے وہاں سے والدہ اور بھائی اپنے وطن واپس آگئے اور امام بخاری طلبِ حدیث کے لئے رک گئے اور وہیں پر علم طلب کرنا شروع کیا، امام بخاری نے اکنافِ عالم سے علم حدیث حاصل کیا دو مرتبہ بغداد گئے پانچ سال بصرہ ایک سال مدینہ اسی طرح مکہ مکرمہ کوفہ ری خراسان وغیرہ سارے علاقوں سے علم حاصل کیا اسی طرح عراق کے سارے علاقے میں علم حاصل کیا۔

اساتذہ: امام بخاری کے بہت سے اساتذہ ہیں خود انھیں سے منقول ہے کہ میں نے ایک ہزار اسی (۱۰۸۰) اساتذہ سے حدیث روایت کی ہے، کبارِ اساتذہ میں امام احمد بن حنبل، اسحق بن راہویہ، یحیی بن معین، علی بن المدینی، قتیبہ بن سعید، عبد اللہ بن محمد، محمد بن سلام بیکندی، عبد اللہ بن یوسف تنیسی وغیرہ ہیں۔

امام احمد بن حنبل: امام بخاری کے اساتذہ میں خاص طور سے امام احمد بن حنبل کا ذکر آتا ہے، امام بخاری نے ان سے ساری صحیح بخاری میں صرف دو جگہ روایت لی ہے ایک کتاب المغازی (۲/۶۴۲) کے آخر میں مگر احمد بن الحسن ترمذی کے واسطے سے، فرماتے ہیں: حدثني أحمد بن الحسن قال حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال قال حدثنا معتمر بن سليمان عن كهمس عن ابن بريدة عن أبيه رضي الله عنه قال: غزا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ست عشرة غزوة یہ سند بالواسطہ ہے، یہاں علامہ کرمانی نے کہہ دیا کہ اس کے علاوہ کہیں امام احمد کا نام نہیں ہے لیکن اس کے علاوہ ایک جگہ اور ہے، کتاب النکاح میں امام احمد سے ایک روایت لی ہے فرماتے ہیں: قال لنا أحمد بن حنبل حدثنا يحيى بن سعيد عن سفيان عن حبيب عن سعيد عن ابن عباس رضي الله عنه قال: حرم من النسب سبع و من الصهر سبع، تمام شراح کے بیان کے مطابق دو جگہ روایت لی ہے۔

اب یہاں امام بخاری نے قال لنا فرمایا بعض تو کہتے ہیں کہ یہ تعلیقاً ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مذاکرہ کے

دوران روایت بیان کی ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا طرز دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قال لنا دو جگہ استعمال کرتے ہیں ایک تو جب کہ موقوف ہو اور یا کلام ہو، یہاں صورت اول ہے یعنی موقوف ہے، یہ فیصلہ حافظ کا قابل قبول ہے۔

صراحۃً امام احمد کا نام دو جگہ اور ہے جو صرف کلام میں ہے ایک کتاب الصلوٰۃ (۱/۵۵) دوسرے کتاب الصوم میں شهرا عيد لا ينقصان میں انکی توجیہ مذکور ہے، اس کے علاوہ تین جگہ صرف احمد کا نام آیا ہے (۱) کتاب البیوع (۲) کتاب اللباس (۳) کتاب الشہادات میں، ابو علی جیانی نے تقیید المہمل میں تینوں مقام میں احمد کی تعیین نہیں فرمائی کہ کون ہیں؟ کتاب اللباس میں حافظ جمال الدین مزی کی رائے ہے کہ احمد بن حنبل ہیں مگر حافظ ابن حجر نے اس پر اشکال کیا فرمایا کہ مسند احمد میں یہ روایت نہیں ہے، کتاب البیوع میں احمد بن یحییٰ ہبۃ اللہ بن ربیع کی رائے ہے کہ احمد بن حنبل ہیں لیکن حافظ ابن حجر کی رائے ہے کہ یہ ابو جعفر دارمی ہیں جو احمد سے مشہور ہیں، اور کتاب الشہادات میں ابن خلفون کا خیال ہے کہ ممکن ہے کہ امام احمد ہوں، اس کی تفصیل اپنی اپنی جگہ پر آئے گی، خلاصہ یہ ہے کہ صراحۃً احمد کا نام چار جگہ ہے اور تین جگہ نام ہے جہاں اختلاف ہے۔

یحییٰ بن معین: دوسرے استاذ یحییٰ بن معین ہیں، یحییٰ بن معین کا تین جگہ نام ہے، اول مناقب (ص ۵۳۰) میں حدثنا صدقة ويحيى بن معين، دوسرے کتاب التفسیر میں ہے تیسرے مناقب میں بالواسطہ مذکور ہے۔

سوال یہ ہے کہ امام بخاری نے باوجودیکہ یہ حضرات کبارِ حفاظ میں سے ہیں پھر ان سے روایت کیوں نہیں لی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کی ملاقات بہت سے ایسے اساتذہ سے ہوئی جو ان حضرات کے استاذ ہیں لہٰذا ان سے حدیث لے لی، علو سند مطلوب ہے نزول سند سے، امام احمد سے خاص طور سے نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ اول مرتبہ جب امام بخاری بغداد گئے تو امام احمد کے اساتذہ موجود تھے لہٰذا ان اساتذہ سے لی اور ثانیاً جب بغداد گئے تو امام احمد نے ترکِ حدیث کر دیا تھا۔

امام شافعی سے کوئی روایت نہیں لی ہے، اسی طرح امام ابو حنیفہ سے بھی کوئی روایت نہیں لی ہے، امام مالک کی کثرت سے روایات لی ہیں، تو ائمہ اربعہ میں دو کی لی اور دو کی نہیں لی۔

امام شافعی کی روایت نہیں لی: امام شافعی سے روایت کیوں نہیں لی؟ علامہ تاج الدین سبکی نے ابو عاصم

عبادی شافعی سے نقل کیا کہ امام شافعی کی وفات کہولت کی حالت میں ہوئی اس وقت امام شافعی کے معاصرین زندہ تھے لہذا امام شافعی کے واسطہ سے نازلاً سند ہوتی اور محدثین کے یہاں علو سند مطلوب ہے، مثلاً عبداللہ بن یوسف تینسی وغیرہ ہیں ان سے روایت لی۔

علامہ کوثری کا اس پر مستقل مقالہ ہے کہ امام بخاری و مسلم نے امام شافعی کی روایت نہیں لی اور اسی طرح امام صاحب کی نہ لی، امام احمد کی امام بخاری نے دو روایت لی ہے، امام احمد نے مسند احمد میں امام شافعی کے واسطہ سے امام مالک کی پانچ روایات لی ہیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ ان میں کلام ہے اس لئے قابل ملام سمجھ کر نہ لیں، اصل بات ان اکابر کے یہاں یہ تھی کہ ان اکابر حفاظ کی حدیثیں محفوظ تھیں ضائع ہونے کا خطرہ نہ تھا اس لئے دوسری جگہ سے لی، بندہ کے نزدیک یہ صرف توجیہ کا درجہ ہے اوجہ قول اول ہے۔

امام ابوحنیفہ کی روایت نہیں لی: امام ابوحنیفہ کی روایت کیوں نہیں لی؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ نزول ہے، پھر امام ابوحنیفہ پر خود امام بخاری نے تاریخ صغیر میں کلام کیا ہے لیکن امام بخاری کو نقد کے اندر دھوکہ ہوا، امام صاحب سے امام بخاری کے نہ لینے کی وجہ یہی ہے کہ نقد کیا ہے حتیٰ کہ جہمی و مرجی تک کہا ہے مگر تجھم کا الزام امام صاحب پر غلط ہے، اکثری اقوام آج بھی حنفی ہیں دیکھ لو کون جہمی ہے؟ اور ارجاء کی دو صورت ہے (۱) ارجاء السنۃ (۲) ارجاء البدعۃ، ارجاء السنۃ میں کوئی حرج نہیں ہے اس سلسلہ میں میرا ایک جوابچہ ہے جو اس کے لئے کافی ہے۔

تلامذہ: امام بخاری کے تلامذہ ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں ہیں، محمد بن یوسف فربری کہتے ہیں کہ امام بخاری سے نوے ہزار (90,000) تلامذہ نے بخاری شریف پڑھی اور اب میرے علاوہ کوئی نہ رہا۔

امام بخاری کو یہ فضل حاصل ہے کہ ان کے اساتذہ نے ان سے علم حدیث حاصل کیا جیسے عبداللہ بن محمد مسندی، محمد بن خلف بن قتیبہ، عبداللہ بن منیر، اسحق بن احمد سرماری۔

اسی طرح امام بخاری سے کبار معاصرین نے حدیث لی ہے جیسے امام ابوزرعہ رازی، امام ابوحاتم رازی، ابن ابی عاصم، محمد بن قتیبہ بخاری، اسحق بن احمد بن زیرک فارسی وغیرہ وغیرہ۔

تیسرا طبقہ کبار تلامذہ کا ہے جیسے امام مسلم، امام ترمذی، محمد بن نصر مروزی، ابوبشر دولابی، ابوعمرو خفاف،

فضلک صائغ، صالح بن محمد جزرہ، امام ابن خزیمہ، احمد بن سلمہ وغیرہ، امام ترمذی نے امام سے سنن ترمذی میں براہِ راست روایت لی ہے، امام مسلم نے صحیح مسلم میں نہیں لی ہے خارج مسلم میں لی ہے جیسا کہ حافظ مزی، حافظ ابن کثیر، حافظ ابن حجر، حافظ ذہبی نے ذکر کیا ہے، علامہ سیوطی کو وہم ہوا کہ فرماتے ہیں کہ امام مسلم نے امام کے واسطہ سے صحیح مسلم میں روایت لی ہے، یہ وہم تدریب الراوی میں ہوا ہے لیکن بخاری کا کہیں نام نہیں ہے۔

کیا امام نسائی تلمیذ ہیں؟ دوسری چیز یہ ہے کہ امام نسائی تلمیذ ہیں یا نہیں؟ بالواسطہ تو امام بخاری سے لیتے ہیں بلاواسطہ میں اختلاف ہے، حافظ مزی، حافظ ذہبی کی رائے یہ ہے کہ بلاواسطہ روایت نہیں لی ہے، جو قائل ہیں بلاواسطہ روایت کے ان کی دلیل یہ ہے کہ کتاب الصیام میں ایک جگہ وارد ہے حدثنا محمد بن إسماعيل لیکن حافظ مزی فرماتے ہیں کہ صوری کی اصل میں جو انھوں نے بواسطہ ابن النحاس عن حمزة عن النسائی نقل کی ہے حدثنا محمد بن إسماعيل وهو أبو بكر الطبراني ہے، نیز بڑی دلیل یہ ہے کہ نسائی نے کتاب الکنی میں بخاری سے ایک روایت لی ہے لیکن عبد اللہ بن احمد بن عبد السلام خفاف کے واسطہ سے تو اگر بلاواسطہ تلمیذ ہوتے تو بالواسطہ کیوں نقل کرتے؟

لیکن حافظ ابن حجر نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے، ان کی رائے ہے کہ بلاواسطہ تلمیذ ہیں مگر یہ کہ بالواسطہ نقل کیا تو اس میں کیا اشکال ہے؟ اب امام بخاری کے شاگرد ہونے کی دلیل کیا ہے؟ (۱) امام بخاری کو امام نسائی نے اپنے شیوخ میں ذکر کیا ہے پھر فرمایا: ثقة مأمون صاحب حديث كيس، امام نسائی نے سنن کبریٰ میں متعدد روایات امام بخاری سے نقل کی ہیں ابن الاحمر کی روایت میں (۲) امام ابن مندہ نے کتاب الایمان میں حمزہ کنانی اور محمد بن سعد باوردی کے واسطے سے امام نسائی سے نقل کیا: حدثنا محمد بن إسماعيل البخاري، لہذا حافظ ابن حجر نے جو ارشاد فرمایا وہی صحیح ہے۔

فضائل ومناقب: امام بخاری نے جس وقت حدیث بیان کرنی شروع کی تو اس وقت چہرہ پر بال بھی نہ آئے تھے، ابو بکر الاعین فرماتے ہیں: كتبنا عن محمد بن إسماعيل على باب محمد بن يوسف الفريابي وليس في وجهه شعرة، فریابی کی وفات ۲۱۲ھ میں ہوئی تھی، ابو بکر اعین سے پوچھا گیا کہ تمہاری کتنی عمر

تھی؟ فرمایا کہ سترہ سال، اور ۲۱۲ھ میں بخاری کی عمر اٹھارہ سال تھی، یہ امام بخاری ہی کی خصوصیت نہیں، بہت سے محدثین نے چھوٹی عمر میں پڑھایا ہے، ابو طاہر سلفی نے حدیث پڑھانی شروع کی جب سولہ ۱۶ سال کی عمر تھی اور ۸۹ سال حدیث پڑھائی، فرماتے ہیں کہ میں اسی حجرہ میں رہتا ہوں یہ اسکندریہ کی جامع مسجد کا مینارہ میرے پیچھے ہے جو نظر آرہا ہے دیکھ رہا ہوں لیکن ساٹھ سال سے دیکھنے نہیں گیا ہوں، تو امام بخاری نے اتنی عمر میں پڑھائی ہے تو استعجاب نہیں اس لئے کہ غضب کا حافظہ تھا۔

حافظہ امام بخاری: حاشد بن اسماعیل نقل کرتے ہیں کہ امام بخاری ہمارے ساتھ پڑھتے تھے لیکن یہ لکھتے نہیں تھے ساتھیوں نے امام بخاری سے کہا کہ تم یہاں آکر وقت ضائع کرتے ہو لکھتے نہیں ہو؟ امام بخاری نے فرمایا کہ لاؤ کیا لکھا ہے، چنانچہ اس دوران پندرہ ہزار سے زائد احادیث لکھی تھیں، امام بخاری نے ایک سے شروع کرکے پندرہ ہزار احادیث سنادیں، حاشد کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے لکھے ہوئے کی بخاری کے حافظہ سے اصلاح کی۔

بغداد میں امتحان کا واقعہ: امام بخاری جب بغداد گئے تو علماء بغداد کی جماعت نے صلاح ومشورہ کیا، امتحان کی صورت یہ تجویز کی کہ سو (۱۰۰) حدیث کی سند و متن میں خلط ملط کردیا اور دس آدمی پر تقسیم کردیا، امام بخاری جب تشریف لائے تو حلقہ علم قائم ہوا، لوگ کھڑے تھے ایک نے کھڑے ہوکر پوچھا فرمایا: لا أدري! اور ہر حدیث پر لا أدري! کہتے گئے، جب سو حدیث ختم ہوگئی ماہر لوگ تاڑ گئے کہ امام بخاری سمجھ گئے ہیں لیکن نووارد لوگ سمجھے کہ امام بخاری مغلوب ہوگئے ہیں، جب دسوں نے پورا کرلیا تو امام بخاری نے کھڑے ہوکر ایک ایک حدیث کی تصحیح کی اور سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ جس ترتیب سے ان دس آدمیوں نے حدیث بیان کی تھی اسی ترتیب سے سب کی حدیث بیان کرکے اصلاح کردی۔

سمرقند کے علماء نے بھی اسی طرح امتحان لیا وہاں بھی کامیاب رہے، رجاء سے ملاقات کی تو امام بخاری سے پوچھا کہ کیا تیار کیا؟ فوراً حدیث پڑھانا شروع کردیا، امام بخاری کے حافظہ کا یہ عالم تھا کہ سلیمان بن حرب کہتے ہیں: بيّن لنا غلط شعبة، امام بخاری اسماعیل بن ابی اویس کی کتب سے جن احادیث کا انتخاب کرلیتے تھے ان کو اپنے لئے لکھ لیتے تھے۔

اسحق بن راہویہ کی مجلس تھی امام بخاری بھی موجود تھے اسحق بن راہویہ نے ایک حدیث پڑھی صحابی کے نیچے راوی عطاء کیخارانی تھے، اسحق نے پوچھا کہ یہ کیخارانی کیا ہے؟ امام بخاری نے فرمایا کہ یمن میں ایک گاؤں ہے جہاں امیر معاویہؓ نے اس صحابی کو بھیجا تھا وہاں دو روایت کی، عطاء نے ان سے دو حدیثیں سنی تھیں۔

محمد بن یحییٰ ذہلی کا واقعہ ہے کہ امام بخاری سے اسماء رجال پوچھتے تھے، امام بخاری سب سنا دیتے تھے من أوله إلى آخره، مشتے نمونہ از خروارے کافی ہے، علماء نے قدیمًا وحدیثًا امام بخاری کی تعریف کی ہے حتیٰ کہ ان کے اساتذہ نے بھی تعریف کی، امام بخاری فرماتے ہیں: ما استصغرت نفسي ما استصغرت عند علي بن المديني علی بن مدینی کو جب اس مقولہ کی اطلاع ملی تو فرمایا: ذروه فإنه لم ير مثل نفسه، اس قسم کا کلام امام بخاری کے بارے میں کئی حفاظ نے نقل کیا ہے۔

قتیبہ بن سعید سے کسی نے طلاق سکران کا مسئلہ پوچھا اتنے میں امام بخاری اسی مجلس میں آگئے تو قتیبہ نے فرمایا: هذا أحمد بن حنبل و إسحاق بن راهويه و علي بن المديني قد ساقهم الله إليک، اسی طرح محمد بن بشار امام بخاری کے متعلق فرماتے ہیں: أفقه خلق الله في زماننا، امام نعیم بن حماد خزاعی فرماتے ہیں: هذا فقيه هذه الأمة، ابو مصعب زہری فرماتے ہیں: هو أبصر بالحديث و أفقه من أحمد بن حنبل، وغیرہ وغیرہ۔

تالیفات: امام بخاری نے ہزاروں کو روایت حدیث سے سیراب کیا ہے اسی طرح ذخیرۂ علمیہ بھی لکھا ہے، سب سے اول امام بخاری کے بیان کے مطابق اٹھارہ سال کی عمر میں قضایا الصحابة لکھی، تاریخ بھی اسی زمانہ میں لکھنی شروع کی، فرماتے ہیں: صنفته في الليالي المقمرة، اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جس کا قصہ امام بخاری کو معلوم نہ ہو مگر طوالت کے اندیشہ سے چھوڑ دیا، خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ امام بخاری کے استاذ اسحاق بن راہویہ نے عبد اللہ بن طاہر امیر خراسان کے سامنے ان کی تصنیف تاریخ کبیر بتلائی تو فرمایا کہ میرا یہ خیال نہیں کہ ان کی تصنیف ہوگی اس لئے کہ ایک بچہ کوئی ایسی کتاب لکھ سکتا ہے؟ ابو العباس بن عقدہ فرماتے ہیں کہ کوئی تیس ہزار حدیث لکھے تو بھی بخاری کی تاریخ سے مستغنی نہ ہوگا۔

روایت پر جرح غیبت نہیں: بعض حضرات نے امام بخاری پر اعتراض کیا کہ لوگوں کے متعلق جرح کے الفاظ لکھے ہیں اور یہ غیبت ہے قیامت کے دن اس پر سوال ہوگا، یہی اعتراض اور ائمہ جرح و تعدیل پر بھی

ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غیبت نہیں ہے خود حضور اکرم ﷺ نے ایک آدمی کے متعلق جو دور سے آرہا تھا فرمایا: بئس الرجل أخو العشيرة، علم حدیث میں جرح و نقد غیبتِ محرمہ میں داخل نہیں ہے بلکہ جرح کرنا واجب ہے ورنہ پتہ کیسے چلے گا۔

(۲) دوسری تالیف امام کی الجامع الصحیح المسند ہے، اسی طرح امام بخاری نے (۳) الادب المفرد (۴) تاریخ صغیر (۵) تاریخ اوسط (۶) تاریخ کبیر (۷) جزء رفع الیدین (۸) جزء القراءۃ خلف الامام (۹) کتاب خلق افعال العباد (۱۰) کتاب الضعفاء (۱۱) کتاب الکنی لکھی ہیں یہ سب مطبوعہ ہیں، اسی طرح سے (۱۲) کتاب الفوائد (۱۳) اسامی الصحابہ (۱۴) کتاب الہبۃ جس میں پانچ سو حدیث تھیں (۱۵) کتاب الوحدان (۱۶) کتاب العلل (۱۷) جامع کبیر (۱۸) مسند کبیر (۱۹) تفسیر کبیر لکھی ہیں، اور بھی ہیں تقریباً چھبیس ہیں۔

بحث اللفظ بالقرآن: امام بخاری پر لوگوں نے اعتراض کیا اور بھائی ہوتا ہی ہے جب کوئی ترقی کرتا ہے تو حاسدین پیدا ہو جاتے ہیں کئی مرتبہ بخارا سے نکالے گئے، دو تین مرتبہ نکلنا ذکر کیا گیا ہے، سب سے بڑی تکلیف یہ ہوئی کہ امام بخاری کا ارادہ نیشاپور جانے کا ہوا وہاں محمد بن یحییٰ ذہلی تھے جب معلوم ہوا کہ امام بخاری تشریف لا رہے ہیں تو امام مسلم کے بیان کے مطابق انہوں نے اعلان کیا کہ کل میں امام بخاری کا استقبال کرونگا، امام ذہلی نے دو مرحلہ بڑھ کر امام کا استقبال کیا، کہتے ہیں کہ ایسا استقبال کبھی کسی کا اس شان سے نہ ہوا جب امام بخاری آئے تو دارالبغدادیین میں اترے، امام ذہلی نے لوگوں کو فرمایا: إذهبوا إلى هذا الرجل الصالح فاسمعوا منه اور امام ذہلی نے اپنے شاگردوں کو کہدیا تھا کہ ان سے لفظ بالقرآن کے متعلق سوال نہ کرنا ورنہ اگر ہمارے خلاف کوئی بات کہیں گے تو سارے ناصبی جہمی مرجی وغیرہ خوش ہونگے، دو تین دن گزرے تھے کہ ایک دن ایک آدمی نے کھڑے ہو کر مجلس میں پوچھا: ماتقول في اللفظ بالقرآن؟ امام بخاری نے اس سے اعراض کر لیا کئی مرتبہ پوچھا اعراض کیا جب نہ مانا تو امام نے فرمایا: القرآن كلام الله غير مخلوق وأفعال العباد مخلوقة والسؤال عنه بدعة، اس میں شور یہ ہو گیا کہ امام بخاری نے لفظي بالقرآن مخلوق کہا یا نہیں؟ گھر والوں نے شور وغیرہ ختم کیا، امام بخاری کی طرف سے جب یہ نقل کیا گیا تو امام نے أفعال العباد مخلوقة پر دلیل بیان کی کہ حضرت حذیفہؓ کی روایت ہے: قال رسول الله ﷺ: إن الله يصنع كل شيئ وصنعته تو صنعت صانع کے افعال

ہیں یہ حضرت حذیفہؓ سے بخاری نے نقل کیا اوران سے بالسند المتصل خطیب بغدادی وامام حاکم نے نقل کیا ہے، اسیوجہ سے امام بخاری نے کتاب خلق افعال العباد لکھی جس میں مفصل بحث کی ہے۔

امام بخاری فرماتے ہیں کہ میں نے ابو قدامہ سرخسی سے سنا انہوں نے یحییٰ بن سعید سے سنا وہ فرماتے ہیں:

مازلت أسمع أصحابنا يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة، امام بخاری آگے فرماتے ہیں: فأما حركاتهم وأصواتهم وأكسابهم وكتابتهم فمخلوقة، وأما القرآن المكتوب في المصاحف الموعى في القلوب فكلام الله ليس بمخلوق، محمد بن یحییٰ ذہلی کو جب امام بخاری کے مسلک کی تحقیق ہوئی تو شدت کی اور کہدیا کہ جو بخاری کی مجلس میں جائے وہ ہماری مجلس میں نہ آئے، اس پر امام مسلم اور احمد بن سلمہ برسر مجلس اُٹھ گئے، امام حاکم کا بیان ہے کہ امام مسلم چادر لپیٹ کر چلدئے اور گھر چل کر ساری حدیث کے ذخیرہ کو لے کر ذہلی کو دیدیا کہ تمہاری وجہ سے بخاری کو نہیں چھوڑونگا، اس کے بعد ذہلی نے یہاں تک کہہ دیا: لايساكنني هذا الرجل في البلد، رجل سے بخاری مراد ہے کہ وہ یہاں نہیں رہے گا وہاں ذہلی کا دور دورہ تھا۔

احمد بن سلمہ امام بخاری کے پاس آئے اور فرمایا کہ یہ شخص اس علاقہ میں مقبول ہے اب کیا کریں؟ امام بخاری نے حسرت وافسوس سے اپنا ہاتھ داڑھی پر رکھا اور فرمایا کہ میں فخراً وریاءً یہاں رہنا نہیں چاہتا بلکہ بخارا میں مخالفین ہیں میں یہاں سے چلا جاؤنگا تاکہ تم مصیبت میں مبتلا نہ ہو چنانچہ امام بخاری نے شہر کو خیر آباد کہہ دیا۔

امام بخاری نے جو یہ مسئلہ بیان کیا اور امام کی طرف منسوب کیا گیا بذاتِ خود اس لفظ کے اثبات سے انکار کیا ہے، امام غنجار نے اور خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں ابو عمرو خفاف سے نقل کیا ہے کہ ہم محمد بن نصر مروزی کے ساتھ محمد بن اسحق القیسی کی مجلس میں تھے، امام بخاری کا تذکرہ شروع ہو گیا، محمد بن نصر مروزی نے کہا وہ تو کہتے ہیں: من زعم أني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فهو كذّاب، ابو عمرو خفاف کہتے ہیں: میں بخاری کے پاس آیا پہلے کچھ حدیثوں کا مذاکرہ کیا، جب ان کا جی خوش ہو گیا تو میں نے کہا کہ یہاں بعض لوگ آپ سے لفظي بالقرآن مخلوق نقل کرتے ہیں، فرمایا مجھ سے یہ بات یاد کرلو کہ جو بھی اہل نیشاپور قومس ری ہمدان خراسان حلوان مکہ مدینہ کوفہ بصرہ بغداد میں یہ نقل کرے کہ میں نے لفظي بالقرآن مخلوق کہا ہے وہ جھوٹ

کہتا ہے، میں نے تو أفعال العباد مخلوقة کہا ہے۔

محدثین کے یہاں یہ مسئلہ مسئلہ لفظ سے مشہور ہے، امام بخاری نے اس پر بسط سے کلام کیا ہے، اس مسئلہ کو اولاً حسین بن علی کرابیسی نے ایجاد کیا ہے اور اس کا اتباع داؤد ظاہری نے کیا ہے، داؤد نے جب یہ کہا اور امام احمد کی مجلس میں آیا تو فرمایا: من داؤد؟ دوّد الله قلبه، چنانچہ یہی ہوا جب انتقال ہوا تو اسکے پیٹ وغیرہ میں کیڑے پڑ چکے تھے، امام احمد اس سلسلہ میں متشدد تھے فرماتے تھے جو لفظي بالقرآن مخلوق کہے وہ جہمی ہے، اسی طرح امام احمد فرماتے ہیں جو غیر مخلوق کہے وہ بھی مبتدع ہے اس لئے کہ لوگ غلط فائدہ اُٹھائیں گے۔

مسئلہ کی پوری تفصیل: اگر لفظي بالقرآن مخلوق کہے تو دو معنی ہیں (۱) ہمارے الفاظ مخلوق ہیں (۲) ہمارے الفاظ میں جو قرآن ادا ہو رہا ہے وہ مخلوق ہے یہ بالکل غلط ہے، تو چونکہ قرآن کے مخلوق ہونے کے قائلین اس سے غلط فائدہ اٹھا کر اپنا مطلب پورا کریں گے اسلئے اس کے کہنے سے بھی منع کیا۔

امام بیہقی فرماتے ہیں: نفس کلام اللہ متلو ہے ولا خلاف فیہ، یہ ضرور ہے کہ تلاوت و متلو میں فرق ہے یا نہیں؟ مختلف مذاہب ہیں بعض نے اس میں فرق کیا اور بعض ساکت رہے، امام احمد کی رائے ہے کہ فرق نہ کرے تا کہ لوگ غلط فائدہ نہ اُٹھائیں، اب امام احمد کا اگر یہ مقصد تھا کہ احتیاط کے لئے کرتے تھے تو امام بخاری و امام احمد کے مسلک میں فرق نہ ہوا۔

سوال یہ ہے کہ مبناً اختلاف کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ نفس الامر میں اختلاف نہیں مگر امام احمد تفصیل سے اسکے کہنے کے قائل نہ تھے اور امام بخاری اسے تفصیل سے بیان کرتے تھے، اسکی وجہ یہ بیان کی گئی کہ امام احمد کا پالا ان لوگوں سے پڑا جو خلق قرآن کے قائل تھے اور اپنے مطلب کی سوچتے تھے چنانچہ معتزلہ اسکے قائل تھے، اب اگر لفظي بالقرآن مخلوق کہتے تو معتزلہ القرآن بلفظه مخلوق کہتے حالانکہ ان دونوں میں بہت فرق ہے اور امام بخاری کا پالا ایسے لوگوں سے پڑا جو یہاں تک قائل تھے کہ مداد و روشنائی اور پٹھے تک قدیم ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے مجد الدین ابن الخطیب سے نقل کیا ہے کہ حنابلہ کے نزدیک قرآن کی روشنائی وغیرہ کو قدیم کہنا غلط ہے، امام بخاری نے اس لئے ان کی تردید کی، امام بخاری نے بالوضاحت اپنا مسلک ثابت کیا ہے اور مستقل کتاب لکھی ہے اور خود کتاب میں بتلایا کہ امام احمد سے جو ناقل ہیں وہ لوگ مطلب نہیں

سمجھے، کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ الفاظ و آواز ایک ہے، الفاظ متکلم اول کی طرف منسوب ہیں اور یہ کہیں نہیں کہا جاتا کہ یہ اس کی آواز ہے۔

امام بخاری کے آخری حالات: امام بخاری جب اپنے وطن آئے وہاں پہنچ کر ذہلی نے امام بخاری کے خلاف والیٔ بخارا کو خط لکھا کہ یہ لفظ بالقرآن کا قائل ہے تو خالد بن احمد ذہلی والیٔ بخارا نے امام سے یہ کہا کہ آپ ہمارے محل میں آکر صحیح اور تاریخ سنا دیجیے، امام بخاری نے انکار کر دیا اور فرمایا تم حدیث کے بیان کرنے سے مجھ کو منع کر دو تو میں اللہ کے یہاں جاکر کہہ دونگا، پھر کہا کہ اچھا میرے بچوں کو مستقل مجلس میں پڑھا دیا کرو اس سے بھی امام نے انکار کر دیا، خالد بن احمد ذہلی امیر بخارا کو خلش ہوئی اور ان کے مذہب پر کلام کیا تا کہ پھر اخراج آسان ہو جائے اس پر امام بخاری کو وہاں سے نکلنا پڑا (خطیب ۲/ ۳۳)۔

امام بخاری وہاں سے خرتنک آگئے جہاں ان کے کچھ عزیز و رشتہ دار تھے، غالب بن جبرئیل کے یہاں ٹھہرے تھے اس کے بعد سمرقند سے بلاوا آیا اس پر انکار فرمادیا، پھر ایک دن جانے کا ارادہ کیا سواری منگائی سوار ہوئے بیس قدم ہی چلے تھے کہ فرمایا کہ ضعف ہے مجھے پکڑ لو، چنانچہ پکڑ کر لایا گیا اور لٹادیا، پسینہ بھی خوب نکلنے لگا ۲۵۶ھ میں عید الفطر کی رات میں وفات پائی، اس سے قبل عبد القدوس بن عبد الجبار نے کہا کہ ایک رات امام بخاری دعا مانگ رہے تھے کہ یا اللہ مجھے فتنہ میں نہ ڈالئے اور اُٹھا لیجیے، اسی شب میں عبد الواحد بن آدم نے خواب دیکھا کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں عرض کیا کہ یا رسول اللہ! یہاں کیسے؟ فرمایا کہ محمد بن اسمٰعیل کا انتظار کر رہا ہوں، اٹھنے کے بعد تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ اسی وقت امام بخاری کی وفات ہوئی تھی، بعض حضرات نے امام بخاری کی ولادت و وفات اور عمر کو ایک شعر میں جمع کیا، امام بخاری کی عمر باسٹھ ۶۲ سال تیرہ دن کم تھی: شعر

كان البخاري حافظاً و محدثاً جمع الصحيح مكمل التحرير
ميلاده صدق و مدة عمره فيها حميد و انقضى في نور

مذہبِ امام بخاری: فطری طور پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام بخاری کس مسلک کے پابند تھے؟ اسکا

جواب یہ ہے کہ ان حضرات محدثین کے بارے میں صراحۃً کوئی بات نہیں ملتی ہے نہ کتاب میں صراحت ہے نہ کسی اور طرح البتہ علماء نے قیاس آرائیاں کی ہیں اور خیالات کا اظہار کیا ہے، امام بخاری کے متعلق مختلف رائے ہے۔

ارجح یہ ہے کہ مجتہدِ مطلق ہیں ائمہ اربعہ کی طرح، علامہ نفیس الدین علوی نے اسی کو اختیار کیا ہے اور یہی علامہ ابراہیم بن عبداللطیف سندی کی رائے ہے اور یہی حضرت علامہ محمد انور شاہ اور حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب ادام اللہ فیوضہم کی رائے ہے، ان سے قبل شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کی رائے یہی تھی، اب یہ کہ امام ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں بعض جگہ بخاری و مسلم اور ترمذی ونسائی کو امام احمد و اسحق کے اتباع میں شمار کیا ہے اور فرماتے ہیں کہ ان سے علم حاصل کیا ہے، لیکن یہ کوئی اشکال کی بات نہیں ہے، امام بخاری نے تحصیل علم امام احمد سے کی ہے پھر بھی مجتہدِ مطلق ہو سکتے ہیں جیسے امام شافعی امام مالک کے شاگرد ہیں لیکن پھر بھی مجتہدِ مطلق ہیں۔

علامہ ابو عاصم عبادی نے امام بخاری کو شافعیین میں ذکر کیا ہے نیز یہی علامہ تاج الدین سبکی نے ذکر کیا ہے اور ابو داؤد کو بھی شافعی کہا، مگر علامہ نفیس الدین علوی نے اس کو رد کیا ہے اور فرماتے ہیں کہ بخاری مجتہدِ مطلق تھے، اسی طرح نواب صدیق حسن خاں بھوپالی نے ابجد العلوم میں شافعی لکھا ہے مگر نواب صاحب ان مسائل میں مقلد ہیں محقق نہیں ہیں۔

امام بخاری کے بارے میں تیسری رائے ہے کہ حنبلی ہیں جیسا کہ امام ابن ابی یعلی نے طبقات حنابلہ میں بخاری و مسلم وابو داؤد کو ذکر کیا ہے، علامہ ابن قیم نے ان تینوں کو امام احمد کے اصحاب میں شمار کیا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا رجحان الانصاف میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجتہدِ منتسب الی الشافعی ہیں، مجتہدِ منتسب الی الشافعی کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد ہیں لیکن اصول شافعی کے ہیں، علامہ قسطلانی کا کلام مختلف ہے کہیں تاج الدین سبکی کا اتباع کرتے ہیں کہیں کہتے ہیں کہ مجتہد ہیں احادیث پر عمل کرتے ہیں، اسی طرح دیگر ائمہ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔

امام مسلم: (۱) حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب فرماتے ہیں: **لا أعلم مسلكه** اور تراجم امام مسلم کے

وضع کردہ نہیں ہیں (۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ امام مسلم حنبلی ہیں یہ ابن قیم اور ابن ابی یعلی نے کہا (۳) علامہ ابراہیم بن عبداللطیف سندی کی رائے ہے کہ مالکی ہیں، دلیل یہ ہے کہ صاحبِ اتحاف الاکابر نے السند المسلسل بالمالکیہ میں امام مسلم تک حدِ سند پہنچائی ہے ظاہر ہے کہ پوری سند لکھیں گے تو مالکی ہوئے (۴) بعض فرماتے ہیں کہ شافعی ہیں، شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے اس سلسلہ میں یہی ہے کما ذکرہ فی الانصاف، اور امام ابوداؤد و ترمذی مجتہدِ منتسب الیٰ احمد واسحق ہیں اور گمان یہ ہے کہ ابن ماجہ اور دارمی بھی ہیں اور مسلم ونسائی اور دار قطنی بغوی بیہقی وغیرہ شافعی ہیں یناظلون دونہ (۵) بعض کی رائے ہے کہ اہل حدیث ہیں یعنی حدیث پر عمل کرتے ہیں یہ حافظ ابن تیمیہ کی رائے ہے۔

امام ابوداؤد: (۱) امام ابواسحاق شیرازی نے ان کو امام احمد کے اصحاب میں شمار کیا ہے یہی حافظ ابن قیم اور ابن ابی یعلی کی رائے ہے، شاہ صاحب کی رائے ہے کہ حنبلی ہیں اور انہی کی روایات ذکر کی ہیں یہی حضرت شیخ کی رائے ہے (۲) بعض کہتے ہیں کہ ابوداؤد مجتہدِ منتسب الیٰ احمد واسحق ہیں یہ شاہ ولی اللہ صاحب نے ذکر کیا ہے (۳) بعض کہتے ہیں کہ مجتہدِ مطلق ہیں (۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ابوداؤد شافعی المسلک ہیں یہ تاج الدین سبکی نے ذکر کیا ہے (۵) اہل حدیث کے مسلک پر ہیں جو صحیح ہو اس پر عمل کرتے ہیں۔

امام نسائی: (۱) علامہ محمد انور شاہ صاحب کشمیری کی رائے ہے کہ حنبلی ہیں (۲) شافعی ہیں، علامہ ابن الاثیر جزری، تاج الدین سبکی، صاحب مشکوۃ، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، شاہ ولی اللہ صاحب، نواب صدیق حسن خاں صاحب کی یہی رائے ہے، بندہ کے نزدیک قول اول راجح ہے (۳) اہل حدیث ہیں نہ مقلد نہ مجتہد البتہ ائمہ حدیث کے اقوال کے طرف مائل ہیں، یہ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے ذکر کیا ہے اور امام احمد کے اصحاب میں شمار کیا ہے اس لئے کہ ان کے شاگرد ہیں لیکن اس سے انکا ملازم ہونا معلوم نہیں ہوتا (۴) دیباج مذہب کی بعض عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکی ہیں اور ابو محمد بن ابی زید مالکی کے تابع ہیں، لیکن اس نسائی سے کوئی اور نسائی مراد ہیں اس لئے کہ امام نسائی صاحب السنن کی وفات ۳۰۳ھ میں ہے اور ابو محمد کی ولادت ۳۱۳ھ اور وفات ۳۷۱ھ میں ہے لہٰذا ان کے تابع ہونے کا سوال نہیں۔

امام ترمذی: اس میں بھی تجاذب آراء ہے (۱) علامہ ابراہیم سندی کی رائے ہے کہ مجتہد ہیں، حافظ ذہبی نے میزان میں اس طرف اشارہ کیا ہے اس لئے کہ محدثین جب فقیہ بولتے ہیں تو مجتہد مراد ہوتا ہے (۲) شافعی، یہ علامہ انور شاہ کشمیری کی رائے ہے اس لئے کہ امام ترمذی نے شافعی کی کسی مسئلہ میں صراحۃً مخالفت نہیں کی سوائے مسئلہ ابراد کے (۳) مجتہدِ منتسب الیٰ احمد واسحاق ہیں یہ شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے ہے (۴) اہل حدیث ہیں نہ مقلد نہ مجتہد۔

امام ابن ماجہ: (۱) شاہ محمد انور کشمیری فرماتے ہیں: لا أعلم مذهبه، یہ فیض الباری میں ہے اور العرف الشذی میں ہے لعله شافعي (۲) مجتہدِ منتسب الیٰ احمد واسحاق ہیں یہ شاہ ولی اللہ کی رائے ہے (۳) اہل حدیث، یہ حافظ ابن تیمیہ کی رائے ہے، واللہ تعالیٰ أعلم وعلمه أتم وأحکم۔

یہ جو محدثین کے مذاہب میں اختلاف ہورہا ہے اس کے دو سبب ہیں (۱) وہ محدث ائمہ میں سے کسی کے شاگرد و تلمیذ تھے (۲) یا بعض مسائل میں ان کی موافقت کی ہے لیکن دونوں باتیں اتنی پختہ نہیں جس پر اعتماد ہو سکے اس لئے کہ شاگرد ہونے سے ہم مسلک ہونا معلوم نہیں ہوتا ہے، بہت سے شوافع حنفیہ کے شاگرد ہیں اور بہت سے احناف شوافع کے شاگرد ہیں، حافظ زین الدین عراقی شافعی شاگرد ہیں علاؤ الدین ترکمانی حنفی کے، اسی طرح علامہ بدرالدین شبلی حنفی شاگرد ہیں حافظ ذہبی شافعی کے، اسی طرح حافظ مزی کے شاگرد ہیں ایسی سینکڑوں امثلہ ہیں۔

اسی طرح محض چند مسائل میں موافقت کرنا دلیل نہیں ہے کہ یہ اس کا مقلد ہے، محدثین کے متعلق شوافع کا بیشتر استدلال اس سے ہے کہ امام شافعی کی چند مسائل میں اقتداء کرلی ہے مثلاً قرأت خلف الامام، رفع یدین، آمین بالجہر وغیرہ میں حالانکہ بہت سے مسائل میں امام شافعی کی مخالفت کی ہے، حق یہ ہے کہ وہ کسی کے پابند نہیں ہیں۔

شیخ الاسلام احمد بن عبد الحلیم بن تیمیہ الحنبلی الحرانی سے سوال کیا گیا کہ محدثینِ مشہورین امام بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابوداؤد، ابن ماجہ، ابوداؤد طیالسی، ابن خزیمہ وغیرہ مقلد تھے یا مجتہد؟ اگر مقلد تھے تو کوئی حنفی تھا یا نہیں؟ تو اس کے جواب میں فرمایا: أما البخاري وأبو داود فإمامان في الفقه من أهل الاجتهاد، وأما هؤلاء

فليسوا مقلدين لواحد من الأئمة بل هم يميلون إلى مسلك الشافعي وأحمد وأبي عبيد، امام بخاری اور ابو داؤد فقہ کے امام اور مجتہد تھے اور مسلم وترمذی ابو داؤد طیالسی نسائی ابن ماجہ ابن خزیمہ ابو یعلیٰ بزار نہ مقلد تھے نہ مجتہد بلکہ اہل حدیث کے مسلک پر تھے، کسی ایک امام کے قول پر عمل کرتے ہیں، ابو داؤد طیالسی ان لوگوں سے مقدم ہیں، یحیی بن سعید القطان، وکیع بن الجراح، معاذ بن معاذ، حفص بن غیاث کے ہم طبقہ ہیں ان کا مطمح نظر حدیث پر عمل کرنا ہے، بعض تو اہل حجاز یعنی امام مالک وغیرہ کی طرف مائل ہیں جیسے عبد الرحمن بن مہدی وغیرہ اور بعض اہل عراق یعنی ابو حنیفہ سفیان ثوری کی طرف مائل ہیں جیسے یحییٰ بن سعید القطان، اور امام بیہقی اور امام دار قطنی شافعی ہیں مگر فرق یہ ہے کہ دار قطنی مجتہد فقیہ ہیں اور امام بیہقی کا یہ درجہ نہیں، یہ حافظ ابن تیمیہ کے کلام کا خلاصہ ہے۔

علامہ طاہر جزائری اس کلام کے نقل سے قبل فرماتے ہیں: سئل بعض البارعين في الأثر عن مسلك المحدثين فأجاب بجواب يوضح حقيقة الحال و إن كان فيه بعض إجمال، میرے کلام سے یہ فائدہ ہوا کہ یہ معلوم ہو گیا کہ بعض بارعین کون تھے۔

میرا اپنا رجحان یہ ہے کہ امام بخاری مجتہد ہیں اور امام ابو داؤد مجتہد منتسب الی احمد ہیں اور ترمذی وغیرہ کسی مسلک کے پابند نہیں ہیں اہل حدیث کے مسلک پر ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مُصَنَّف

نفسِ کتاب کے متعلق چند باتیں سن لو (۱) نام (۲) وجہ تالیف (۳) زمانِ تالیف (۴) مکانِ تالیف (۵) تعدادِ روایات (۶) شرائط (۷) فضائل (۸) مرتبہ۔

(۱) نام: اس کتاب کا نام ہے الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننه وأيامه.

(۲) وجہ تالیف: ابراہیم بن معقل نسفی ناقل ہیں کہ امام بخاری نے فرمایا کہ میں اسحاق بن راہویہ کی مجلس میں تھا بعض حاضرین نے کہا: لو جمعتم کتابا مختصرًا الصحیح سنن رسول اللہ ﷺ، امام بخاری کے دل میں یہ بات آئی اور پیوست ہوگئی اور ارادہ کرلیا کہ میں جمع کرونگا پھر استخارہ بھی فرمایا۔

ایک اور وجہ ذکر کی محمد بن سلیمان بن فارس ناقل ہیں کہ امام بخاری فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ حضور ﷺ کو خواب میں دیکھا کہ تشریف فرما ہیں اور میں پنکھے سے مکھیاں دور کررہا ہوں، بیدار ہو کر بعض علماء سے ذکر کیا تو فرمایا: أنت تذب الكذب عن أحاديث رسول اللہ ﷺ، اس خواب نے صحیح بخاری لکھنے پر آمادہ کیا، مگر دونوں اسباب میں کوئی تزاحم نہیں ہے۔

عبدالرحمٰن بن رسائن فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا بیان ہے کہ میں نے چھ لاکھ احادیث میں سے ان احادیث کا انتخاب کیا ہے اور سولہ سال میں یہ کتاب لکھی، فربری نے حضرت امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ امام بخاری نے اس کی تالیف کے وقت بہت اہتمام کیا کہ جب بھی کوئی حدیث لکھی اس سے قبل غسل فرمایا دو رکعت نماز پڑھ کر پھر اس کو درج کیا، عمر بن محمد بجیری نقل کرتے ہیں کہ امام بخاری فرماتے تھے کہ جامع میں جب بھی کوئی حدیث لکھی تو پہلے دو رکعت نماز پڑھی استخارہ کیا پھر جب صحت کا یقین ہوگیا تو حدیث درج کی۔

(۳) زمانۂ تالیف و مدت تالیف: امام بخاری نے اس کتاب کی تصنیف کا کب افتتاح کیا اور کب ختم کی؟ حضرت شیخ نے استنباط کیا ہے بعض واقعاتِ تاریخیہ سے کہ افتتاح ۲۱۷ھ میں اور اختتام ۲۳۳ھ میں کیا ہے، ابو جعفر عقیلی فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے جب یہ کتاب لکھی تو یحییٰ بن معین، علی بن المدینی، احمد بن حنبل کی خدمت میں پیش کیا ان حضرات نے اس کو پسند کیا اور اس کی صحت کی شہادت دی، صرف چار حدیثوں میں

موافقت نہیں کی، عقیلی کہتے ہیں کہ امام بخاری اس میں حق بجانب ہیں اور یہ چاروں بھی صحیح ہیں۔

حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ امام یحیٰی بن معین کی وفات ۲۳۳ھ میں ہے اور علی بن المدینی کی وفات ۲۳۴ھ اوراحمد بن حنبل کی وفات ۲۴۱ ھمیں ہے توامام بخاری ان ائمہ کے سامنے اپنی کتاب اس وقت پیش کر سکتے ہیں جبکہ اس کی تکمیل ۲۳۳ ھمیں ہو چکی ہو، اس کے بعد امام بخاری اضافات بھی کرتے رہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ عراقی نے لکھاہے کہ حماد بن شاکر کے نسخہ میں فربری کے نسخہ سے دوسوروایات کم ہیں، ابراہیم بن معقل کے نسخہ میں فربری کے نسخہ سے تین سوروایات کم ہیں، لہٰذا کتاب ۲۳۳ ھمیں مکمل ہو چکی تھی، اب جب اس سن میں اختتام ہے اور سولہ سال مدتِ تصنیف ہے تو تینتیس ۳۳میں سے سولہ ۱۶ کم کردو تو ۲۱۷ھ اس کا افتتاحی سال بنے گا، یہ بہت ہی عمدہ منزع ہے۔

مگر اضافات کا دعویٰ جو عراقی نے کیا ہے کہ ابراہیم بن معقل اور حماد بن شاکر کا نسخہ فربری کے نسخہ سے چھوٹا ہے حافظ ابن حجر نے النکت علی ابن الصلاح (۱/ ۲۹۴) میں اس کورد کیا ہے اور لکھا ہے: كتاب البخاري في جميع الروايات الثلاثة في العدد سواء، وإنما حصل الاشتباه من جهة أن حماد بن شاكر وإبراهيم بن معقل لما سمعا الصحيح على البخاري فاتهما من أواخر الكتاب شيئ فروياه بالإجازة عنه، وقد نبه على ذالك الحافظ أبو الفضل بن طاهر وكذا نبه الحافظ أبو علي الجياني في كتاب تقييد المهمل (۱/ ۶۲) على مايتعلق بإبراهيم بن معقل فروى بسنده إليه قال: وأما من أول كتاب الأحكام إلى آخر الكتاب فأجازه لي البخاري، قال أبو علي الجياني: وكذا فاته من حديث عائشة رضي الله عنها في قصة الإفك في باب قوله تبارك وتعالى ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُواْ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ إلى آخر الباب.

وأما حماد بن شاكر ففاته منأثناء كتاب الأحكام إلى آخر الكتاب، فتبين أن النقص في رواية حماد بن شاكر وإبراهيم بن معقل إنما حصل من طريان الفوت لا من أصل التصنيف، فظهر أن العدة في الروايات كلها سواء وغايته أن الكتاب جميعه عند الفربري بالسماع و عند هذين بعضه بسماع وبعضه بإجازة والعدة عند الجميع في أصل التصنيف سواء، انتهى، لیکن ابن حجر کا یہ اعتراض اشکال سے خالی نہیں۔

(۴) **مکان تالیف:** امام بخاری نے تالیف کہاں کی؟ یہ تو ثابت ہے کہ ہر حدیث اور ہر ترجمہ کے لئے

مستقل غسل کیا دو رکعت نماز پڑھی اسی لئے متبرک بھی ہے اور حرزِ جان بنی ہوئی ہے، ابن عدی نے عبدالقدوس بن ہمام سے نقل کیا کہ میں نے بہت سے مشائخ سے سنا ہے: **حوّل محمد بن إسماعيل تراجم جامعه بين قبر النبي ﷺ ومنبره**، عمر بن محمد البجیری کہتے ہیں کہ حرم میں تالیف کی لیکن تسوید حرم میں کی ہو اور تبییض قبر و منبر شریف کے بیچ میں، یا تراجم تو بین القبر والمنبر لکھے ہوں اور بقیہ کتاب کا آغاز حرم میں کیا ہو اور پھر جہاں موقع ملا لکھتے رہے، ظاہر یہی ہے اس لئے کہ امام بخاری فرماتے ہیں کہ میں مدینہ میں ایک سال رہا اور بصرہ میں پانچ سال رہا اور ہر سال حج کرتا تھا اور میرے ساتھ میری کتابیں ہوتی تھیں اور میں تصنیف کرتا رہتا تھا، ابوالفضل ابن طاہر فرماتے ہیں کہ بخارا میں لکھی، حق یہ ہے کہ ہر جگہ لکھی اس لئے کہ جب سولہ سال میں کتاب لکھی ہے تو یقینا مختلف جگہوں میں لکھی ہوگی، سولہ سال کسی خاص جگہ میں قیام نہیں فرمایا نہ مکہ میں نہ مدینہ میں نہ بصرہ میں۔

(۵) **شرائط:** یعنی امام بخاری نے صحیح بخاری میں کن شرائط کو ملحوظ رکھا ہے؟ ائمہ ستہ کے شرائط میں علماء نے مستقل تالیف کی ہیں، علامہ ابن طاہر مقدسی نے ایک رسالہ لکھا **شروط الأئمة الستة**، امام ابو بکر حازمی نے **شروط الأئمة الخمسة** لکھی، انہوں نے ابن ماجہ کو ذکر نہیں کیا ہے، یہ شروط جو علماء نے بیان کی ہیں خود ان کی محدثین نے تصریح نہیں کی بلکہ ان کی کتابوں کے طرز سے ماخوذ ہیں اور اس سے استنباط کیا ہے۔

صحیح بخاری و مسلم کی شرط علامہ ابن طاہر نے بیان کیا کہ حدیث میں ایسا راوی ہو جس کے ناقلین کی ثقاہت پر اتفاق ہو سند متصل ہو اور عادلین میں سے ہو، خلاصہ یہ ہے کہ صحیح حدیث کے جو شرائط ہیں اسکے راوی کو لیا ہو، صحیح حدیث وہ ہے جس کا راوی ضابط ہو، عادل ہو، ثقہ ہو، سلیم الذہن، سلیم الاعتقاد ہو، قلیل الوہم ہو، نہ کوئی شذوذ ہو، نہ علت ہو اور اتصال ہو۔

امام ابوعبداللہ الحاکم نے کتاب المدخل میں یہ شرط بتائی کہ حدیث کا راوی صحابی مشہور ہو پھر ان سے لینے والے دو ثقہ تابعی ہوں پھر دو تبع تابعی ہو ان کے بعد ان سے لینے والے دو ثقہ راوی ہوں اور ان سے امام بخاری نے لیا ہو لیکن اس پر علماء نے قدیماً و حدیثاً کلام کیا ہے۔

صحیح بخاری میں بہت سے احادیث ہیں جس کے ناقل صحابی سے ایک ہی ہیں (۱) **إني لأعطي الرجل**

والذي أدّ ع أحب إلي کئی جگہ بخاری میں آئیگی، اس کے ناقل عمرو بن تغلبؓ سے حسن بصری کے علاوہ کوئی نہیں ہے (۲) یذهب الصالحون الأول فالأول بخاری میں مرداس اسلمی سے قیس بن ابی حازم کے علاوہ اور کوئی راوی نہیں ہے (۳) ابو طالب کا قصہ ہے لیکن مسیب بن حزن سے سعید بن المسیب کے علاوہ کوئی راوی نہیں ہے (۴) امام مسلم نے اغر مزنی سے نقل کیا ہے: إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله سبعين مرة اسے صرف حضرت ابو بردہؓ نقل کرتے ہیں، اس قسم کی نہ معلوم کتنی روایات ملیں گی اس لئے حاکم کے اس دعوے پر اشکال ہے، امام بیہقی نے کتاب السنن الکبیر میں اس کا اتباع کیا ہے لیکن اس پر بھی اشکال ہے۔

اسی طرح بخاری کے لئے یہ دعویٰ کیا گیا کہ روایت عزیز ہو، علامہ ابن طاہر اور امام ابو بکر حازمی نے اس کو رد کیا ہے، امام ابو عبد اللہ بن مندہ نے بخاری کے شرائط بیان کئے ہیں جس میں حاکم کی شرط ہے لیکن آگے چل کر استثناء کر لیا ہے إلّا أحرفا سے، قاضی عیاض مالکی، حافظ ابو علی غسانی سے نقل کرتے ہیں کہ حاکم کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کا راوی جہالت سے نکل گیا ہو یعنی کم سے کم دو راوی ہوں، یہ مطلب نہیں کہ بالخصوص ایک سند میں دو راوی کا ہونا ضروری ہے، لیکن ابن مواق مالکی نے اس پر اعتراض کیا اور فرمایا کہ غسانی نے جو کہا ہے حاکم کے کلام سے معلوم نہیں ہوتا ہے، حافظ ابن حجر نے ابن موّاق مالکی کے اس کلام کو نکت میں نقل کر کے فرمایا ہے: بحث قوي.

صحاح ستہ کے شرائط: اب سوال یہ ہے کہ ائمہ کے شرائط کیا ہیں؟ ان کو امام حازمی نے بیان کیا ہے اور ایک مثال سے سمجھایا ہے کہ امام زہری کے تلامذہ کے پانچ طبقات ہیں (۱) اول طبقہ غایتِ صحت کا درجہ ہے، بخاری کے شرائط وہی ہیں جو صحیح حدیث کے ہیں (۲) دوسرا طبقہ اس کے بعد کا ہے جو اول طبقہ کیساتھ عدالت میں شریک ہے مگر طبقۂ اولیٰ کو یہ فوقیت حاصل ہے کہ طبقۂ اولیٰ نے ضبط و اتقان اور کثرت ملازمت کو جمع کیا ہے اس کا یہ اثر تھا منهم من يلازمه في الحضر ويزامله في السفر، یہ ثانی طبقہ امام مسلم کے شرائط میں سے ہے (۳) کثرت ملازمت ہو مگر غوائل جرح سے محفوظ نہ ہو یہ نسائی و ابو داؤد کی شرط ہے (۴) قلیل الملازمت ہو اور غوائل جرح سے محفوظ نہ ہو یہ ترمذی کی شرط ہے، ترمذی کا رتبہ ہر ایک سے واضح ہے لیکن رواۃ پر بحث کرتے ہیں اس لئے طبقۂ رابعہ میں ہے (۵) وہ رجال مجہولین جو نہایت ضعیف ہیں۔

طبقۂ اولیٰ کی مثال امام مالک، یونس بن یزید ایلی، عبید اللہ بن عمر، عقیل بن خالد وغیرہ، دوسرے طبقہ میں امام اوزاعی، لیث بن سعد وغیرہ ہیں، ان دو طبقوں میں فرق یہ ہے کہ حفاظ دونوں ہیں مگر اول طبقہ کثیر الملازمت ہے اور دوسرا طبقہ قلیل الملازمت، تیسرے طبقہ میں سفیان بن حسین، زمعہ بن صالح وغیرہ ہیں، چوتھے طبقہ میں اسحق بن عبداللہ بن ابی فروہ، مثنی بن الصباح وغیرہ ہیں، پانچویں طبقہ میں بحر بن کنیز السقا، محمد بن سعید المصلوب، عبدالقدوس شامی خلاعی وغیرہ ہیں۔

امام بخاری جیسا کہ طبقہ اولیٰ کی شرط ہے اس سے اور گاہے گاہے دوسرے طبقہ سے بھی لیتے ہیں، اور امام مسلم ثانی طبقہ سے لیتے ہیں اور گاہے گاہے تیسرے طبقہ سے بھی لیتے ہیں، اور امام ابو داؤد تیسرے طبقہ سے لیتے ہیں اور گاہے گاہے چوتھے سے لیتے ہیں۔

فائدہ: تم کتابوں میں پڑھوگے کہ یہ روایت علیٰ شرط البخاری ہے اور یہ روایت علی شرط مسلم ہے اس کا مطلب کیا ہے؟ ابو عبداللہ الحاکم نے مستدرک حاکم میں کثرت سے علی شرط البخاری علی شرط مسلم کہا ہے، ابن صلاح، علامہ نووی، ابن دقیق العید اور ذہبی کی رائے یہ ہے کہ حاکم کا مطلب یہ ہے کہ وہ روایت انہی رجال سے مروی ہو جو شیخین نے روایت کیا ہے، لیکن حافظ عراقی نے اس پر اعتراض کیا، فرماتے ہیں کہ یہ تو خود حاکم کی تصریح کے خلاف ہے، حاکم نے مستدرک میں لکھا ہے: أستعين الله على إخراج أحاديث رواتها ثقات قد احتج بمثلها الشيخان أو أحدهما مثل کا مطلب یہ ہے کہ عین نہ ہو بلکہ اس کا مثل ہو۔

سوال یہ ہے کہ مثلیت کا پتہ کس طرح چلے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی دو صورت ہے ایک تو یہ کہ شیخین کسی کے متعلق تصریح فرمادیں کہ یہ فلاں راوی کے مثل ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ توثیق کے جو الفاظ رواۃ شیخین کے ہوں وہی دوسرے رجال پر کہے جائیں جیسے ثقة ثبت وغیرہ، یہی بات عراقی کے بیٹے ابو زرعہ ولی الدین عراقی، ابو داؤد کی شرح میں لکھتے ہیں جہاں پر حدیث صيد البر حلال مالم تصيدوه أو يصاد لكم آئی ہے کہ اس کا مدار مطلّب بن عبداللہ بن الحنطب پر ہے، امام حاکم اسے علیٰ شرطہما کہتے ہیں، ولی الدین عراقی فرماتے ہیں کہ اس کا مقصد یہ ہے کہ وہی رجال مراد نہیں اس لئے کہ مطلّب سے امام بخاری و مسلم نے کہیں روایت نہیں لی، حضرت اقدس گنگوہی نے سبیل الرشاد میں اسی کو راجح کیا ہے۔

لیکن اکثر علماء کی طرف سے جواب یہ ہے کہ حاکم کو وہم ہو گیا، راجح وہی ہے جسے علامہ نووی، حافظ ابن الصلاح، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ اکابر حاکم پر اعتراض کرتے ہیں کہ جب بھی حاکم علی شرطهما کہے اور وہ راوی بخاری و مسلم کا نہ ہو تو فوراً اعتراض کر دیتے ہیں، علامہ عراقی کا یہ کہنا ہے کہ مستدرک حاکم کی عبارت خود اس سے انکار کر رہی ہے، حافظ ابن حجر نے اس کا جواب دیا ہے کہ حاکم نے لفظ مثل حقیقت و مجاز سے اعم معنی میں استعمال کیا ہے اور اس پر حاکم کا طرز دلالت کرتا ہے، کہیں تو کہتے ہیں علی شرطهما اور کہیں علی شرط البخاری اور کہیں علی شرط مسلم اور کہیں صحیح الاسناد فقط، اگر لفظ مثل سے اس کے حقیقی معنی مراد لیتے تو کبھی علی شرط البخاری نہ کہتے اس لئے کہ جہاں شرطِ بخاری ہوتی ہے وہاں اس صورت میں شرطِ مسلم ضرور پائی جائے گی اس لئے کہ بخاری کی شروط زائد ہیں بنسبت مسلم کے، بہت سی جگہ حاکم حدیث صحیح الاسناد کہتے ہیں لیکن علی شرطهما نہیں کہتے معلوم ہوا کہ یہ تقسیم رواۃ کے اعتبار سے ہے۔

پھر شرط کے لئے یہ بھی دیکھنا ہو گا کہ استاد و شاگرد کا تعلق کیسا ہے؟ یعنی شیخین نے جن رواۃ سے احادیث لی ہیں اس قسم کے شاگرد ہوں مثلاً زہری اور ہشیم ثقہ ہیں، امام بخاری زہری اور ہشیم سے روایت کرتے ہیں مگر ہشیم زہری کے شاگرد ہیں لیکن اس طریق سے ان کی روایت نہیں لیتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہشیم نے بیس احادیث زہری سے لکھی تھیں واپسی میں راستے میں ان کے ایک ساتھی مل گئے اور ان احادیث کے سنانے کی فرمائش کر دی انہوں نے اوراق نکالے ہوا تیز چل رہی تھی اوراق اڑ گئے تو ہشیم نے اپنے حافظہ سے سنائی، تو محض رجال شیخین کافی نہیں ہیں بلکہ یہ دیکھنا ہو گا کہ اس سلسلہ سے امام بخاری لے رہے ہیں یا نہیں؟ اگر لیں گے تو معتبر مانیں گے ورنہ نہیں، یہ حافظ ابن الصلاح، شیخ امام تقی الدین ابن دقیق العید، حافظ زین الدین عراقی، حافظ جمال الدین زیلعی، علامہ ابن عبد الہادی نے نقل کیا ہے، شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں اس پر کچھ کلام کیا ہے۔

تعدادِ روایات: علامہ ابن الصلاح، علامہ نووی، حافظ ابن کثیر، حافظ عراقی وغیرہ فرماتے ہیں کہ بخاری کی کل روایات ۷۲۷۵ مع التکرار ہیں، علامہ نووی نے شرح بخاری میں احادیثِ مسندہ فرمایا ہے مسندہ کی قید لگا دی اس سے معلقات و متابعات اور وہ الفاظ نکل گئے جو تراجم میں لائے ہیں، علامہ نووی نے تفصیل سے شمار

کیا ہے ابو الفضل ابن طاہر کی کتاب جواب المتعنت سے انہوں نے ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن حمویہ السرخسی سے نقل کیا ہے اور ابو عبد اللہ بن عبد الحق نے اسے نظم کر دیا ہے۔

جمیع أحادیث الصحیح الذي روی — البخاري خمس ثم سبعون للعدّ
وسبعة آلاف تضاف وما مضی — إلی م أتین عدّ ذالک أولو الجدّ

اس تعداد پر حافظ ابن حجر نے اشکال کیا ہے، ان کی رائے ہے کہ احادیث کی تعداد معلقات و متابعات کو چھوڑ کر ۷۳۹۷ ہے اور معلقات ۱۳۴۱ ہیں اور متابعات اور تنبیہ علی اختلاف الروایات ۳۴۱ ہیں، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ مجموعہ ۹۰۸۲ ہوتا ہے، لیکن اجمال تفصیل سے جوڑ نہیں کھاتا ہے اس لئے کہ مجموعہ ۹۰۷۹ ہوتا ہے، اب بحذف التکرار حافظ نے مقدمہ میں کچھ لکھا ہے اور فتح الباری میں کچھ لکھ دیا ہے، مقدمہ فتح الباری میں لکھا ہے کہ مکررات کے حذف کے ساتھ ۲۶۰۲ ہیں اور معلقات ۱۵۹ ہیں تو کل ۲۷۶۱ ہوئیں، اور فتح الباری میں لکھا ہے کہ موصول و معلق بلا تکرار ۲۵۱۳ ہیں جن میں ۱۶۰ معلق ہیں کذا ذکرہ في الفتح في المجلد الأول والمجلد الآخر. لیکن یہ تعداد مقدمہ کی تعداد سے مخالف ہے۔

علامہ شمس الدین سخاوی نے فتح المغیث میں وہی نقل کیا ہے جو مقدمہ میں ہے، اسی طرح شیخ الاسلام زکریا الانصاری نے فتح الباقی میں ذکر کیا ہے، علامہ نووی، حافظ ابن الصلاح نے غیر مکرر چار ہزار کے قریب ذکر کیا ہے، مقدمہ فتح کے نسخ مختلف ہیں ہم نے جو کہا وہ علامہ سخاوی نے لکھا ہے، علامہ سندی نے دوسرا نسخہ لیا ہے ان کا رجحان یہ ہے کہ مقدمہ کی تعداد اصح ہے، موقوف آثار ۱۶۰۸ ہیں۔

موضوع کتاب: امام بخاری کا مقصود احادیثِ صحیحہ کا جمع کرنا ہے مگر امام مصنف نے اسی پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ مسائل کی بھی تخریج کی ہے، اسی لئے امام کو احادیث مکرر سہ کرر ذکر کرنا پڑا ہے، ہرقل کے واقعہ کو صحیح بخاری میں ۱۲ جگہ ذکر فرمایا ہے جس میں تین جگہ مفصل ہے (۱) بدؤ الوحی (۲) کتاب الجہاد (۳) کتاب التفسیر میں۔

اسی طرح کعب بن مالکؓ کی توبہ کا قصہ دس جگہ ذکر کیا ہے، سمرہؓ کی خواب والی حدیثِ طویل دس جگہ ذکر

کی ہے، چھ جگہ ایک سند سے چار جگہ ایک سند سے، حضرت بریرہؓ کا قصہ بائیس جگہ ذکر کیا ہے بلکہ بعض کے بیان کے مطابق پچیس ۲۵ جگہ ذکر کیا ہے۔

امام بخاری کا مقصد استنباط احکام بھی ہے اس لئے بسا اوقات ترجمہ ذکر کر کے فیه عن أبي سعيد عن النبي ﷺ کہہ کر چل دیں گے، بہت سی جگہ ابواب ذکر کئے ہیں لیکن حدیث ذکر نہیں کی، کہیں تو آس پاس حدیث ہوگی اس لئے ناظر کی نظر پر چھوڑ دیا، امام اسماعیلی فرماتے ہیں کہ میں نے اس جامع کو دیکھا جس کو امام بخاری نے جمع کیا ہے:فوجدته جامعًا لكثير من السنن الصحيحة پھر اس پر تراجم منعقد کئے یہ وہی شخص کر سکتا ہے جو حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ میں بھی تبحر رکھتا ہو۔

حسن بن علی حلوانی نے سنن لکھی لیکن صحت کا اہتمام نہیں کیا، امام ابو داؤد نے سنن لکھی لیکن صرف صالح للاحتجاج قابل للاستدلال احادیث کو جمع کیا ہے چاہے سنداً ضعیف ہوں، امام مسلم نے امام بخاری کا طرز اختیار کیا صحت میں مگر وہ بھی تشدد کا بخاری اختیار نہ کر سکے۔

ابو جعفر بن زبیر فرماتے ہیں: أول ما أرشد إليه ما اتفق المسلمون على اعتماده وذلك الكتب الخمسة والمؤطا الذي تقدمها وضعًا ولم يتأخر عنها رتبة وقد اختلف مقاصدهم فيها، وللصحيحين لها شفوف، وللبخاري لمن أراد التفقه مقاصد جميلة، ولأبي داؤد في حصر أحاديث الأحكام واستيعابها ماليس لغيره، وللترمذي في فنون الصناعات الحديثية مالم يشاركه غيره، یعنی صحیحین میں خاص طور سے صحت نمایاں ہے اور امام ترمذی کا خاص طرز فقہ کا ذکر، مذاہب کا اختلاف، مرتبۂ حدیث کا بیان، اسی طرح رواۃ کی تعیین، عقائد کی تصریح، فِرَقِ باطلہ پر رد ہے،وسلك النسائي أغمض تلك المسالك، علامہ ابن رشید فرماتے ہیں کہ امام نسائی نے اپنی کتاب میں شیخین کے طرز کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے نیز ایک روایت کے طرق کو بھی جمع کرنے کی کوشش کی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد احادیث صحیحہ کو جمع کرنے کے ساتھ تاریخ و تفسیر عقائد و احکام سب کو بیان کرنا ہے۔

امام مسلم کا مقصد صرف احادیث صحیحہ کو جمع کرنا ہے اسی لئے ابواب خود مقرر نہ کئے، اور امام ابو داؤد کا مقصد جمع احکام اور مستدلات ائمہ کو بیان کرنا ہے، امام ترمذی نے غالباً صحیحین و ابو داؤد کے طرز کو اختیار کیا ہے

اس لئے کہ صحیحین نے التزام واہتمام سے بتلایا کہ یہ صحیح ہے اور امام ترمذی نے صراحۃً بیان کر دیا کہ یہ صحیح ہے یا غیر صحیح، ساتھ ہی ساتھ تراجم متخالفہ مقرر کئے ہیں نیز امام ترمذی نے مذاہب کو ذکر کیا ہے، امام نسائی نے استنباط مسائل کے ساتھ احادیث معتبرہ کو جمع کیا ہے اسی طرح طرق حدیث کو جمع کیا ہے اور علل کو بتلایا ہے، امام ابن ماجہ کا مقصدُ احادیث کو جمع کرنا ہے مگر نہ صحت کا التزام کیا ہے نہ شرائط کا۔

فضیلت کتاب: ایک فضیلت تو اس کی ذاتی خصائص کی وجہ سے ہے جس کا امام بخاری نے اہتمام کیا ہے دوسرے اس کے فوائد ہیں، امام مصنف نے جس کا التزام کیا ہے وہ دو قسم کی چیز ہے، ایک کا تو ذاتِ کتاب سے تعلق ہے دوسرا وہ جس کو مصنف نے اپنے ساتھ خاص کیا ہے جس کا اثر کتاب پر بھی مرتب ہوا، مثلاً موضوع کتاب میں اشارہ کر چکا ہوں کہ احادیثِ صحیحہ کو جمع کریں گے اس سے بڑھ کر اور کیا فضیلت ہوگی کہ حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال و احوال معلوم ہوں، دوسری چیز یہ ہے کہ امام بخاری نے تراجم و ابواب کو مد نظر رکھ کر ناظر کو تعب سے بچالیا، امام بخاری نے جن باتوں کا التزام کیا ہے وہ امام بخاری کی مشققتیں ہیں، مثلاً ہر حدیث کے لئے وضوء و غسل کرنا، استخارہ کرنا، دو رکعت نماز پڑھنا، بین المنبر والقبر الشریف اور حرم میں تصنیف کرنا، علماء کبار کا توثیق کرنا حتی کہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کو اپنی کتاب فرمانا وغیرہ وغیرہ۔

ابو سہل مروزی ابو زید مروزی سے ناقل ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا کہ بین الرکن والمقام تشریف فرما ہیں اور فرما رہے ہیں: إلى متى تدرس كتاب الشافعي و لاتدرس كتابي انہوں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! آپ کی کتاب کون سی ہے؟ فرمایا: كتاب محمد بن إسماعيل، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اس کتاب کی برکت یہ ہے کہ لوگ اس کے ذریعے سے بارش طلب کرتے تھے، ابن ابی جمرہ مالکی فرماتے ہیں کہ بخاری کی کتاب کو اگر کشتی کے اندر کوئی لے جائے تو کشتی پار ہو جائے گی اور کرب و مصیبت کے وقت پڑھے تو مصیبت دور ہوگی، امام بخاری نے قارئین کے لئے دعا کی ہے، اسی طرح سید جمال الدین محدث نے سید اصیل الدین سے نقل کیا کہ میں نے ۱۲۰ مرتبہ بخاری شریف اپنی حاجات کے لئے پڑھی اور حاجات پوری ہو گئیں، بابا تنبکتی نے تطریز الدیباج میں ابن عرفہ کے ترجمہ میں بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ یہ تریاق الشدائد ہے۔

مرتبہ کتاب: مصنفین حدیث نے مختلف طریقے تالیف کے اختیار کئے ہیں، بعض کا مقصود احادیث صحیحہ کا

جمع کرنا تھا، بعض نے قابل استدلال اور صالح للاحتجاج روایات کو جمع کیا ہے، بعض نے تمام کو جمع کر دیا ہے چاہے قابل استدلال ہو یا نہ ہو پھر طرزِ تالیف ہر ایک کا جداگانہ ہے۔

کتب حدیث کے پانچ طبقات: شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی نے ایک رسالہ مایجب حفظه للناظر لکھا بہت نافع اور مفید رسالہ ہے اس میں کتب حدیث کے طبقے قائم کئے ہیں۔

(۱) وہ کتب جس میں صرف صحیح احادیث ہوں جیسے مؤطا مالک، صحیح بخاری، صحیح مسلم، صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان، صحیح ابو عوانہ، مستدرک حاکم، منتقی ابن الجارود، الصحیح المختارة للضیاء المقدسی لیکن مستدرک کی بہت سی روایتیں صحیح نہیں، حافظ ذہبی کہتے ہیں: فيه جملة وافرة على شرطهما وجملة كبيرة على شرط أحدهما ولعل مجموع ذلک نحو نصف الكتاب، وفيه نحو الربع ما صح سنده وفيه بعض الشيئ أو له علة، وما بقي وهو نحو الربع فهو مناكير وواهيات لا تصح، وفي بعض ذلک موضوعات (طبقات ابن السبکی ۳/۶۹)۔

(۲) وہ کتب ہیں جس میں قابل للاستدلال اور صالح للاحتجاج احادیث ہوں جیسے ابو داؤد، ترمذی، نسائی، مسند احمد۔

(۳) وہ کتب ہیں جن میں ہر قسم کی احادیث ہوں صحیح حسن صالح منکر جیسے ابن ماجہ، مسند ابو داؤد طیالسی، مسند ابو یعلیٰ، سنن سعید ابن منصور، زیادات عبداللہ بن احمد بن حنبل، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، تصانیف طبری جیسے تہذیب الآثار وغیرہ اسی طرح طبرانی کی معاجم ثلاثہ، سنن دار قطنی، سنن بیہقی، ابو نعیم کی حلیۃ الاولیاء وغیرہ۔

(۴) وہ کتب جن میں احادیث ضعیفہ ہوں جیسے تاریخ ابن عساکر، تاریخ خطیب بغدادی، تاریخ ابن النجار، تاریخ الخلفاء، مسند الفردوس للدیلمی۔

(۵) وہ کتب جن میں صرف احادیثِ موضوعہ بیان کی گئی ہوں جیسے موضوعات ابن الجوزی، تنزیہ الشریعہ للعراقی، موضوعات محمد بن طاہر نہروالی، شاہ عبدالعزیز صاحب نے اپنے والد کے اتباع میں العجالۃ النافعۃ میں چار طبقے ذکر کئے ہیں۔

چار طبقات: شاہ ولی اللہ صاحب نے حدیث کی کتب کی تقسیم باعتبار صحت وشہرت کے چار طبقوں پر کی ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث کی کتابیں چار طبقے پر ہیں، صحت کا مطلب یہ ہے کہ ان کتب کے مصنفین نے یہ التزام کیا کہ احادیث صحیحہ وحسن کو جمع کریں اور ضعیف وشاذ ومقلوب روایات کو نہ لیں لیکن اگر ضعاف وغیرہ کو ذکر کرکے بیان کردیں تو مضائقہ نہیں، اگر حدیث کے مقام کو ذکر کردیں تو صحت کے اندر مخل نہیں ہے، اسی طرح حدیث میں ضعاف وغیرہ کی تصریح کردی جائے تو وہ صحت میں مؤثر نہیں ہے۔

شہرت کا مطلب یہ ہے کہ جو احادیث ان میں ہوں وہ مصنف کی تدوین سے قبل مشہور ہوچکی ہو اور علماء مجامع وغیرہ میں ذکر کرتے رہتے ہوں، اوران کی تالیف کے بعد بھی توجہ کی ہو، غریب مشکل کی شرح ایضاح معانی وغیرہ میں نیز ان کی تدریس وتعلیم میں مشغول رہتے ہوں، جس میں یہ شرائط کامل طور پر پائی جائیں گی وہ اعلیٰ درجہ کی ہوں گی ثم وثم، اوراگر کسی میں وہ صفت بالکلیہ مفقود ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہے، اگر حدیث طبقۂ اولیٰ میں اعلیٰ درجہ کی ہو تو وہ حد تواتر تک پہنچے گی اوراس سے کم درجہ کی ہو تو وہ استفاضہ کے درجہ کو پہنچے گی اور اگر اس سے کم درجہ ہو تو درجۂ قطعیت کو پہنچے گی، قطعیت سے مراد مأخوذ فی علم الحدیث المفید للعمل ہے، طبقہ اولیٰ میں بخاری ومسلم اور مؤطا ہے۔

طبقۂ ثانیہ میں وہ کتابیں ہیں جن کے مصنفین نے تالیف میں تساہل نہ برتا ہو اور روایات کی تحقیق کی ہو اور خود وہ لوگ حفظ وتبحر وثوق وعدالت میں مشہور تھے جیسے ابوداؤد، ترمذی، نسائی کی مجتبیٰ۔

مسند احمد کا طبقہ: شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے ہیں: وكاد مسند أحمد أن يدخل في هذه الطبقة اس لئے کہ امام احمد نے اپنی اس مسند کو سقیم وغیر سقیم کی معرفت کے لئے معیار بنایا ہے، عبد ضعیف کہتا ہے کہ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے منہاج (۴/۲۷) میں تصریح کی ہے کہ مسند احمد کی شرط ابوداؤد کی شرط کے مثل ہے، اس لئے ابوداؤد کی جو شرائط ہیں وہی مسند احمد کے لئے شرائط ہیں، فرماتے ہیں: وليس كل ما رواه أحمد في المسند وغيره يكون حجة عنده بل يروي ما رواه أهل العلم و شرط في المسند أن لا يروي عن المعروفين بالكذب عنده وإن كان في ذلك ما هو ضعيف، و شرطه في المسند مثل شرط أبي داؤد في سننه، انتهى. وقيل: فيه تحريف وسقوط والصواب شرطه في المسند أمثل من شرط أبي داؤد في سننه، وقال في فتاويه (۱/۲۵۰): نزّه أحمد مسنده عن أحاديث جماعة يروي عنهم أهل السنن كأبي داؤد

والترمذي مثل مشيخة كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده وإن كان أبوداؤد يروي في سننه منها، فشرط أحمد في مسنده أجود من شرط أبي داؤد في سننه، انتهى.

اب سوال یہ کہ اس میں بعض روایات بے اصل بھی ہیں جیسے ایک روایت میں ہے (۶/ ۱۱۵) قد رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبواً کہ عبدالرحمٰن بن عوف جنت میں گھٹنوں کے بل جائیں گے، امام احمد خود کہتے ہیں: کذب منکر کہ یہ حدیث کذب ومنکر ہے اور ایسی روایات اس میں موجود ہیں، القول المسدّد (ص ۲۶) پر اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کی بے اصل روایات کا مسند احمد میں آنے کا سبب یہ ہوا کہ امام احمد نے بعض احادیث پر قلم پھیر دیا تھا لیکن بعد کے رواۃ نے التفات نہیں کیا اور ذکر کر دیا پھر صاحبزادہ عبداللہ بن احمد بن حنبل نے اس میں اضافہ کیا ہے۔

علامہ عراقی نے نو احادیث پر کلام کرکے اسے موضوع کہا ہے، حافظ ابن حجر نے اس پر رسالہ لکھا القول المسدّد في الذب عن مسند أحمد بلکہ ان پر اور احادیث کا اضافہ کرکے اس کی تردید کی ہے فزاد خمسة عشر حديثاً زعم ابن الجوزي وضعها فرده ابن حجر وزاد صبغة الله المدراسي اثنين وعشرين حديثاً وزاد السيوطي على ابن حجر أربعة عشر حديثاً كما في التدريب (ص ۱۴۲)، علامہ سیوطی نے بھی اضافہ کرکے اس کی تردید کی ہے جس کا نام الذیل الممهّد رکھا ہے، حافظ ابن الصلاح (ص ۳۴)، امام نووی (تقریب ص ۱۷۱) وغیرہ کہتے ہیں کہ کتبِ مسانید جیسے مسند احمد، مسند اسحٰق، مسند عبد بن حمید، مسند طیالسی، مسند عبید اللہ بن موسیٰ، مسند دارمی، مسند ابو یعلی، مسند حسن بن سفیان، مسند بزار وغیرہ احتجاج میں کتب خمسہ بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتی۔

طبقہ ثالثہ وہ کتب ہیں جن کے مصنفین ارباب صحاح کے ہم زمانہ ہیں یا بعض مقدم ہیں یا بعد کے زمانے کے ہیں اور ہر نوع کی روایات جمع کیں اور زیادہ تحقیق و تفتیش اس میں نہ کی جیسے مسند ابو یعلی، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، امام طحاوی کی تالیفات، طبرانی کی تالیفات، امام بیہقی کی تالیفات، مسند عبد بن حمید وغیرہ وغیرہ یہ کتب ایسی ہیں کہ علماء نے اسکی طرف التفات نہ کیا، اس سے وہی شخص اخذ کر سکتا ہے جو ماہر فن ہو۔

طبقۂ رابعہ وہ کتب ہیں جن میں احادیث مشہورہ معروفہ نہیں بلکہ مختلف مجموعہ کی ہیں اور بیشتر حصہ ان روایات کا ہے جو صحابہ و تابعین کے اقوال ہیں یا اسرائیلی روایات یا حکم و امثال ہیں، یا قرآن کریم کے استنباطات ہیں جو رروات کے تساہل سے مرفوع ہو گئے، اس قسم کی روایات کے مواد تاریخ خطیب، تاریخ ابن عساکر، تاریخ ابن النجار، مسند دیلمی، کامل لابن عدی، کتاب الضعفاء لابن حبان وغیرہ میں ہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں: وکاد مسند الخوارزمي أن يدخل في هذه الطبقة، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس طبقہ کی سب سے بڑھیا روایات ضعیف کے درجہ میں ہیں اور ادنیٰ درجہ موضوع و مقلوب و مردود کا ہے۔

طبقۂ خامسہ وہ کتب ہیں جو مؤرخین و صوفیاء و فقہاء کی زبانوں پر مشہور ہو چکی ہیں، لوگ ان کو روایت کرتے ہیں حالانکہ وہ کسی میں نہیں۔

اول و دوم طبقہ کی کتابیں احکام کے لئے ہے اور عمل کے لئے اسی پر مدار ہے، تیسرے طبقہ سے نحاریر حفاظ جہابذہ نقّاد فائدہ اٹھائیں گے، چوتھے طبقہ سے مبتدعین اور فرق باطلہ اپنا الّو سیدھا کرتے ہیں یہ شاہ صاحب کے الفاظ کا خلاصہ ہے۔

علامہ ابن حزم نے بھی مراتب الدیانۃ میں اس پر کلام کیا ہے، علامہ سیوطی نے تدریب الراوی میں اس کو نقل کیا ہے ان سارے بیانات کے دیکھنے سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ صحیحین کا مرتبہ مقدم ہے حتی کہ علامہ ابن حزم نے اپنا کلام أول الکتب الصحیحان ہی سے شروع کیا ہے۔

مؤطا امام مالک کا مرتبہ: اب سوال یہ ہے کہ امام شافعی سے منقول ہے: ما أعلم في الأرض كتابًا أكثر صوابًا من كتاب مالك یہ مقولہ امام ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعدیل میں نقل کیا ہے، سوال یہ ہے کہ اس سے مؤطا کا افضل ہونا معلوم ہوتا ہے؟ حافظ ابن الصلاح نے اس کا جواب دیا کہ یہ بات صحیح بخاری و مسلم کے ظہور سے قبل کی ہے مطلب یہ ہے کہ اس کی تفضیل موجودہ کتب سے تھی نہ کہ بخاری و مسلم سے۔

لیکن پھر سوال یہ ہے کہ جن شرائط کو امام بخاری و مسلم نے ملحوظ رکھا ہے انہی کو امام مالک نے ملحوظ رکھا ہے اور کتاب کا حجم کتاب کے مرتبہ میں کمی بیشی نہیں کرتا ہے، لہٰذا اول صحیح مجرد مؤطا کو تسلیم کرنا چاہیے جیسا کہ قاضی ابن العربی اور مغلطای بن قلیج حنفی کہتے ہیں، حافظ عراقی نے اسکا جواب دیا کہ مؤطا میں مراسیل و

بلاغات ومنقطعات کی روایات بھی ہیں اور بہت سی روایات ایسی ہیں جو کسی اور میں ملتی ہی نہیں ہیں جیسا کہ علامہ ابن عبدالبر نے ذکر کیا ہے۔

لیکن اس پر مغلطای نے اعتراض کیا کہ پھر بخاری میں بھی اس قسم کی روایات ہیں؟ حافظ ابن حجر نے نکت ابن الصلاح اور مقدمہ فتح الباری میں اس کا جواب دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام مالک ارسال و انقطاع کو صحتِ حدیث میں قادح نہیں مانتے ہیں بلکہ منقطع وبلاغات ان کے نزدیک قابل احتجاج ہیں، نیز امام مالک نے جو روایتیں ان صورتوں میں ذکر کی ہیں وہ اسی طرح سنی ہوئی ہیں، بخلاف امام بخاری کے کہ وہ احادیثِ مرسلہ سے احتجاج نہیں کرتے ہیں، نیز امام بخاری صحت حدیث میں ارسال کو قادح مانتے ہیں، نیز بخاری کی وہ روایات جو متابعات کے طور پر ذکر کی ہیں بے سند نہیں ہیں بلکہ سند سے سنی ہیں اور امام بخاری نے قصداً حذف کر دیا ہے تاکہ اختصار ہو جائے، اگر وہ شرط بخاری پر ہے تو اختصاراً ایسا کیا ہے، اور اگر شرط بخاری پر نہیں تو تنویعاً ایسا کیا ہے، نیز امام بخاری ان کو استدلال کے لئے ذکر نہیں کرتے ہیں بلکہ استشہاد کے لئے ذکر کرتے ہیں۔

لیکن علامہ سیوطی نے اس پر اعتراض کیا کہ حافظ نے جو یہ فرمایا کہ امام مالک نے بلاغات ومراسیل نقل کی ہیں اور ان کے نزدیک وہ حجت ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مراسیل مالک تو ایسی ہیں جو سب کے یہاں حجت ہے اس لئے کہ احتجاج بالمرسل امام مالک وغیرہ کا مذہب ہے (نیز امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی مذہب ہے)

اور جو احتجاج بالمرسل کے قائل نہیں ان کے نزدیک بھی اگر اعتضاد ہو جائے تو مرسل حجت ہو جاتی ہے اور مراسیل مؤطا ایسی ہیں جن کے مختلف عواضد ہیں لہٰذا یہ الزام صحیح نہیں۔

اسی طرح صالح بن محمد فلانی نے حافظ پر اعتراض کیا کہ جیسے حافظ نے بخاری میں اِمعانِ نظر سے کام لیا اگر مؤطا میں لیتے تو معلوم ہو تا کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور حافظ کا یہ کہنا کہ مؤطا میں مراسیل وبلاغات ہیں اور وہ اسی طرح مالک نے سنے ہیں صحیح نہیں اسلئے کہ مالک یحییٰ مصمودی کی روایت میں اگر مرسلاً نقل کرتے ہیں تو دوسری جگہ موصولاً نقل کرتے ہیں، اور یہ فرمانا کہ امام مالک مراسیل سے احتجاج کرتے ہیں اور بخاری نہیں کرتے ہیں یہ بھی تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ مراسیلِ مؤطا سب کے یہاں حجت ہے، اور علامہ عراقی کا یہ کہنا کہ وہ روایات مؤطا کے علاوہ میں نہیں ملتی ہے یہ بھی تسلیم نہیں اس لئے کہ علامہ ابن عبدالبر نے ان سب کو

موصولاً بیان کیا ہے سوائے چار روایات کے لیکن حافظ ابن الصلاح نے ان کو بھی موصولاً بیان کیا ہے۔

عبد ضعیف کہتا ہے کہ صالح فلانی کا بیان مقدوح و مخدوش ہے نیز سیوطی کا بیان بھی قابل نظر ہے، اسلئے کہ یہ مسلّم ہے کہ امام مالک کے یہاں مراسیل حجت اس صورت کذائیہ میں ہے اور امام بخاری کے یہاں مراسیل قابل احتجاج ہی نہیں ہیں بلکہ امام بخاری نے صرف استیناس و استشہاد کیلئے پیش کیا ہے اور ان دونوں میں بڑا بونِ بائن ہے کہ ایک تو براہِ راست بوجھ ڈالتا ہے اور دوسرا اس کا سہارا لیتا ہے دونوں کے صیغ میں فرق ہے۔

مؤطا کی پانچ روایات: اب یہ کہ مؤطا کے مراسیل کے لئے عواضد ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ الگ بحث ہے وہ عواضد مؤطا میں نہیں ہیں پھر امام مالک ان کو قابل استدلال سمجھتے ہیں بخلاف امام بخاری کے، اور یہ کہنا کہ مالک کی بلاغات اور بخاری کی تعلیقات میں فرق نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ صالح فلانی کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ علامہ ابو عمر ابن عبد البر جو مؤطا کے شارحِ اکبر ہیں فرماتے ہیں: **جميع ما بلغ في المؤطا عن الثقة أحد وستون حديثاً كلها موصول من غير طريق مالك،** تو جب من طریق مالک موصول نہیں ہیں تو پھر کیسے صحیح ہے؟ پھر چار حدیث کا استثناء کیا اور ابن عبد البر نے اس پر تنبیہ کی ہے۔

(۱) إني لاأنسى ولكن أنسىٰ.

(۲) إذا أشأمت فتلك غديقة أو كما قال ﷺ.

(۳) کتاب الصوم میں أريت أعمال أمتي فتقاصرت فأعطيت ليلة القدر.

(۴) معاذ بن جبلؓ کے رخصت کے قصہ میں۔

ان چار کو حافظ ابن الصلاح نے موصول ذکر کیا ہے، پانچویں حدیث کتاب الجہاد میں ہے جس پر تنبیہ کی کہ کوئی اصل نہیں ہے۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی کا یہ فرمانا ان جوامع و مسانید کے اعتبار سے تھا جو امام مالک کے زمانہ میں تھیں تو اس کے اعتبار سے تقابل تھا بخلاف بخاری و مسلم کے کہ اتفاق ہے کہ صحیحین افضل ہیں پھر اس میں بھی صحیح بخاری افضل ہے مسلم سے، امام ابو علی ابن السکن، مسلمہ بن قاسم، قرطبی نے تصریح کی **أول مصنف في الصحيح البخاري،** اور مرتبہ کے اعتبار سے بھی صحیح بخاری افضل ہے اور اس پر جمہورِ اُمت کا اتفاق ہے کہ

صحیح بخاری افضل الکتب ہے وبعدہ صحیح مسلم۔

کیا مسلم کو بخاری پر فوقیت ہے؟ بعض علماء کے کلام سے ایہام ہوتا ہے کہ اس کا مرتبہ مسلم کے مرتبہ سے گھٹا ہوا ہے، چنانچہ امام ابن مندہ نے ابو علی نیساپوری سے نقل کیا ہے کہ: **ماتحت أديم السماء كتاب أصح من كتاب مسلم بن الحجاج (رواه الخطيب في الجامع ۲/ ۱۸۵)**، اس پر نظر کرتے ہوئے بعض نے کہہ دیا کہ ابو علی کے نزدیک بھی مسلم افضل ہے، چنانچہ علامہ نواوی فرماتے ہیں کہ ابو علی کہتے ہیں کہ مسلم اصح ہے بخاری سے، اسے نواوی نے مقدمہ بخاری و مقدمہ مسلم اور تقریب میں ذکر کیا ہے۔

لیکن حافظ ابو علی نیساپوری کا کلام محتمل ہے اس لئے کہ ابو علی نے یہی تو کہا کہ ادیم سماء کے نیچے کوئی افضل نہیں ہے مسلم سے، اس میں دو احتمال ہے اول یہ کہ مسلم کی کتاب کو افضیلت دے رہے ہیں اور دوسری کتب کے مساوات کی نفی کر رہے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے بڑھ کر کتاب کی نفی کر رہے ہیں مساوات کی نفی نہیں کر رہے ہیں، تو تفضیل کی نفی سے مساوات کی نفی لازم نہیں آتی ہے، ابن قطاع شرحِ دیوان میں فرماتے ہیں: **ماأظلَّت الخضراء ولا أقلَّت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر** بعض نے استدلال کیا کہ ابو ذر کو اصدق الناس فرمایا ہے مگر یہ درست نہیں ہے بلکہ مقصود تفضیل کی نفی ہے ممکن ہے کہ مساوات ہو، جیسے کوئی کہے **فلان أعلم البلد** اور دوسرا کہے **مافي البلد أعلم بفن كذا من فلان** تو دونوں میں فرق ہے، اوّل میں اعلمیت کا اثبات ہے دوسرے میں غیر کے اعلمیت کی نفی ہے، تو اعلمیت کے اثبات سے غیر کی نفی ہو جاتی ہے لیکن اعلمیت کی نفی سے مساوات کی نفی لازم نہیں آتی ہے، لہٰذا نووی کا ابو علی کی طرف یہ منسوب کرنا قابل اشکال ہے، پھر اگر ابو علی نے یہ مراد لیا تو وہ قول شاذ ہے اور جماہیر علماء کے قول کے خلاف ہے بلکہ شاہدِ وجود اس کی تکذیب کرتا ہے۔

حافظ ابو عبد اللہ ذہبی فرماتے ہیں کہ ابو علی نیساپوری کو بخاری پہنچی ہی نہیں، اگر یہ بات ثابت ہو جائے تو بات ہی ختم ہے، اسی طرح حافظ فرماتے ہیں کہ ابو سعید علائی کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے مگر حافظ ابن حجر نے اس پر اشکال کیا، ابو علی نیساپوری کے استاد امام ابن خزیمہ کا قول ہے فرماتے ہیں: **مافي هذه الكتب كلها أجود من كتاب محمد بن إسماعيل** جودت سے مراد صحتِ سند ہی ہے، تو استاد کو معلوم ہو اور شاگرد کو

معلوم نہ ہو یہ بعید ہے، ابن الاخرم جو ابو علی نیساپوری کے رفیق اور ہم وطن ہیں فرماتے ہیں: **قلّما یفوت البخاري و مسلماً من الصحيح** اس لئے یہ کہنا کہ ابو علی نے بخاری نہیں دیکھی ہے مشکل ہے۔

گویا تین جواب ہوئے (۱) ان کے کلام سے افضلیت معلوم نہیں ہوتی ہے (۲) قولِ شاذ ہے (۳) بخاری کا علم ہی نہیں جیسے ابن حزم کو ترمذی کا علم ہی نہ تھا کہتے ہیں **مَن ابو عیسی؟**

اسی طرح قاسم تجیبی نے نقل کیا ہے کہ ابن حزم بخاری پر مسلم کو فضیلت دیتے تھے اس لئے کہ بخاری میں تراجم اور دوسرے حضرات کے الفاظ بھی ہیں اور مسلم میں احادیثِ مجردہ ہیں، لیکن اس کا تعلق نفسِ صحت سے نہیں ہے، صحت میں صحیح مسلم افضل نہیں ہو سکتی ہے بلکہ بخاری کو فضیلت ہے کہ صحیح کے ساتھ فقہ کو بھی بتلایا ہے۔

مسلمہ بن قاسم صحیح مسلم کے بارے میں فرماتے ہیں: **لم یضع أحد مثله** مگر یہ فضیلت صرف حسن ترتیب کے اعتبار سے ہے، غالب گمان یہ ہے کہ ابو علی نے اسی اعتبار سے فضیلت دی ہے اسی وجہ سے مغاربہ مسلم پر اعتماد کرتے ہیں، جیسے عبد الحق کی احکام صغریٰ، احکام کبریٰ، عبد الغنی کی عمدۃ الاحکام، احکام سے مراد حدیثِ احکام ہے، ابو علی نے جو فضیلت دی ہے حافظ کی رائے ہے کہ وہ اس وجہ سے کہ امام مسلم نے شہر میں ایک جگہ بیٹھ کر لکھی ہے، ان کے تمام اصول سامنے تھے اور امام بخاری نے اپنے حفظ سے لکھی ہے۔

صحیح بخاری کی افضلیت کی وجوہ: لیکن نفس الامر پر غور کریں تو صحیح بخاری ہی افضل ہے اس کی دو دلیل ہے، دلیل اجمالی، دلیل تفصیلی۔

دلیل اجمالی یہ ہے کہ دنیا جانتی ہے کہ امام بخاری امام مسلم کے استاذ ہیں اور اس فن میں فائق ہیں، حتی کہ امام مسلم نے بخاری شریف ہی کو سامنے رکھ کر صحیح مسلم کی تالیف کی ہے، امام ابو احمد الحاکم فرماتے ہیں کہ امام مسلم نے گویا بخاری لے کر اس پر مستخرج لکھ دی ہے اگر چہ یہ لازم نہیں ہے کہ استاد افضل ہو تو اس کی تالیف بھی افضل ہو مگر اصل تو مصنف ہی ہے۔

دلیل تفصیلی یہ ہے کہ امام بخاری اور امام مسلم نے جو احادیث ذکر کی ہیں وہ سب صحیح احادیث ہیں اور صحت کے لئے دو چیز شرط ہے (۱) ثقاہتِ رجال (۲) اتصالِ اسانید، ان دونوں میں بخاری کا مرتبہ مسلم سے

فائق ہے اس لئے کہ دونوں کی بعض روایات اور بعض رجال پر علماء نے کلام کیا ہے، لیکن بخاری شریف کی روایاتِ متکلم فیہا کم ہیں اور مسلم کی زیادہ ہیں، نیز بخاری کے رجال متکلم فیہم کم ہیں مسلم کے زیادہ ہیں۔

اول بات کی تفصیل یہ ہے کہ امام بخاری نے سند کی صحت میں یہ شرط قرار دی ہے کہ راوی کی مروی عنہ سے ملاقات ثابت ہو محض معاصرت کافی نہیں ہے، اور امام مسلم نے معاصرت کو کافی سمجھا ہے بلکہ مقدمہ میں اس پر اجماع نقل کیا ہے، یہ ایک ہی چیز ترجیح کے لئے کافی ہے، اگرچہ علامہ نواوی فرماتے ہیں کہ ہم مسلم کے لئے فیصلہ نہیں کرسکتے کہ انہوں نے مسلم میں اس کو اختیار بھی کیا ہے، بظاہر امام مسلم نے اس مسلک پر عمل نہیں کیا ہے۔

دوسری چیز ثقاہتِ رجال ہے، بتا چکا کہ بخاری کے رجال متکلم فیہا کم ہیں اور مسلم کے رجال زائد ہیں، امام بخاری و مسلم اکثر رجال میں شریک ہیں، چند ایسے ہیں جو بخاری میں ہیں مسلم میں نہیں اور بعض ایسے بھی ہیں جو مسلم میں ہیں بخاری میں نہیں، صرف بخاری میں حافظ ابن حجر نے ۴۳۵ اور امام حاکم نے ۴۳۴ رجال کا ذکر کیا ہے، علامہ نواوی نے یہی نقل کیا ہے ان میں متکلم فیہا ۸۰ کے قریب ہیں، اور صرف مسلم کے رجال حافظ ابن حجر نے ۶۲۰ اور امام حاکم نے ۶۲۵ کا ذکر کیا ہے ان میں متکلم فیہ ۱۶۰ ہیں، اب خود ہی فیصلہ کرلو کہ جس کے دو چند رجال متکلم فیہ ہوں وہ افضل ہے یا اس سے کم والے، پھر بیشتر متکلم فیہ رجال بخاری کے مشائخ میں ہیں، مزید برآں یہ کہ امام بخاری نے متکلم فیہ رجال کی روایات بکثرت نہیں لی ہیں مسلم میں زائد ہیں اس لئے بخاری افضل ہے، نیز نقد کردہ روایات بخاری میں کم ہیں اور مسلم میں زیادہ ہیں، نقد والی کل ۲۱۰ روایات ہیں جن میں ۳۲ مشترک ہیں اور ۷۸ بخاری کی روایات ہیں اور ۱۰۰ مسلم کی ہیں، دار قطنی نے مستدرک لکھی ہے اس میں یہ ہے اور بعض شعراء نے شعر میں ضبط کیا، شعر:

فدعد لجعفي و قاف لمسلم وبل لهما فاحفظ وقيت من الردى

(۷۸) (۱۰۰) (۳۲)

ان میں بیشتر حق بجانب بخاری کی روایات ہیں، حافظ ابن حجر نے ان کو جمع کرکے انتقاد کیا ہے اگرچہ بعض عقیمۃ الجواب ہی ہیں، شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے منہاج السنۃ میں تصریح کی کہ بخاری کی بعض روایات میں

وہم واقع ہوا ہے، جہاں وہم ہوتا ہے امام بخاری اس پر تنبیہ کر دیتے ہیں البتہ مسلم کی روایات میں بعض کا ثبوت نہیں۔

بعض کی رائے ہے کہ دونوں ایک ہی مرتبہ میں ہیں، یہ علامہ طوفی نے شرحِ اربعین میں اور علامہ ابن الملقن نے نقل کیا ہے ومال إليه العلامة القرطبي.

چوتھا قول توقف کا ہے، لیکن دلائل و براہین سے یہ بات معلوم ہے کہ بخاری ارجح ہے، مسلم کو فضیلت صرف جودتِ ترتیب کی وجہ سے ہے۔

تیسرے نمبر پر ابو داؤد ہے، علامہ عبد الہادی نے نیل الامانی میں اس کی تصریح کی ہے، اسی طرح علامہ منذری، علامہ نواوی، حافظ ابن الصلاح اور حضرت اقدس شیخ الحدیث صاحب کی یہی رائے ہے، حضرت علامہ مولانا محمد انور شاہ صاحب کی رائے ہے کہ تیسرے نمبر پر نسائی ہے اس لئے کہ امام نسائی نے التزام کیا کہ احادیث صحیحہ کو جمع کریں گے جیسا کہ تفصیلی واقعہ گزر چکا کہ جب امیر رملہ کے سامنے سنن کبریٰ پیش کی تو فرمایا کہ صرف صحیح جمع کرو، بعض کی رائے ہے کہ ترمذی تیسرے نمبر پر ہے، رہ گیا یہ کہ اس میں احادیث ضعاف ہیں تو وہ خود بتلا دیا ہے۔

چوتھے نمبر پر مشہور ہے کہ ترمذی ہے اور بہت سے علماء علامہ عبد الہادی، صاحب مفتاح السعادۃ نے تصریح کی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ ابو داؤد ہے، شاہ محمد انور کشمیری کی یہی رائے ہے، حضرت شیخ کی رائے ہے کہ نسائی ہے بلکہ بعض نے نسائی کو بخاری شریف پر ترجیح دی ہے لیکن یہ غلط ہے، بعض نے ابو داؤد کو مسلم کے مرتبہ میں رکھا ہے یہ وہم ابن سید الناس کی عبارت سے ہوتا ہے لیکن اس کا کلام ہی کمزور ہے۔

پانچویں نمبر پر مشہور ہے کہ نسائی ہے جیسا کہ اس کی تصریح علامہ عبد الہادیصاحب نیل الامانی، صاحبِ مفتاح السعادۃ نے کی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ ترمذی ہے چنانچہ علامہ محمد انور شاہ کی یہی رائے ہے، حافظ ذہبی کا رجحان یہی معلوم ہوتا ہے، فرماتے ہیں کہ ترمذی کا رتبہ ابو داؤد و نسائی سے اس لئے گھٹ گیا کہ انہوں نے مصلوب و کلبی کی روایت کو ذکر کیا ہے۔

چھٹے نمبر پر یہ مشہور ہے کہ ابن ماجہ ہے، ابن طاہر نے ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں قرار دیا ہے، اس کا اتباع

عبد الغنی بن سعید مصری، عبد الواحد مقدسی اور ابن عساکر نے کیا، امام مزی نے کتاب الاطراف میں کیا ہے اور یہی اشہر ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مؤطا ہے، یہ قول رزین بن معاویہ عبدری نے اختیار کیا ہے، امام ابو الحسن المعروف بابن الاثیر الجزری نے ان کی موافقت کی ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ سنن دارمی ہے، یہ ابو سعید علائی کا رجحان ہے، حافظ ابن حجر نے ان کی موافقت کی ہے غالباً مغلطایا کے قول سے استدلال کیا، بندہ کے حافظہ میں یہ بات ہے کہ حافظ ابن الصلاح، علامہ نواوی کے نزدیک یہی راجح ہے، صحاح ستہ کی یہ ترتیب باعتبارِ رتبہ وصحت کے ہے۔

تعلیمی ترتیب کیا ہے؟ اصلاً حضرت اقدس گنگوہی سے مروی ہے کہ اولاً ترمذی پھر ابو داؤد پھر بخاری پھر مسلم پھر نسائی وغیرہ، اس ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ طالب علم کو اولاً مذاہب کی ضرورت پڑتی ہے اس کا التزام امام ترمذی نے کیا ہے، پھر دلائل کی ضرورت پڑتی ہے اس کا ذمہ امام ابو داؤد نے لیا ہے، پھر طرقِ اجتہاد واستنباط کی ضرورت ہے اس کا التزام امام بخاری نے کیا ہے، پھر طرقِ اسناد کی ضرورت ہے تو اس کا التزام امام مسلم نے کیا، پھر علل کے پہچاننے کی ضرورت ہے اس کا التزام امام نسائی نے کیا ہے، علامہ نواوی، حافظ ابن الصلاح نے اولاً صحیحین پھر سنن کی ترتیب رکھی ہے۔

خصوصیات صحیح بخاری؟ صحیح بخاری میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو دوسری کتابوں میں نہیں ہیں۔

(۱) اس کے تراجم بدیعة المثال منیعة المنال ہیں، جب سے یہ کتاب تالیف ہوئی آج تک اس کے تراجم معرکۃ الآراء رہے، یہ ایسی خصوصیت ہے جس میں ان کا کوئی شریک وسہیم نہیں ہے البتہ بعض نے ان کا اتباع کیا ہے۔

(۲) احادیث کی صحت اعلیٰ درجہ کی ہے جس میں ان کا کوئی شریک وسہیم نہیں۔

(۳) تالیفی اہتمام جو امام بخاری نے کیا وہ کسی نے نہیں کیا، ہر حدیث وباب کے لئے غسل اور وضو کر کے دو رکعت نماز پڑھنا استخارہ کرنا۔

(۴) پوری بخاری میں کہیں بھی بالمکاتبة حدیث نہیں لی ہے سوائے ایک روایت کے جو کتاب النذور والایمان میں ہے کتب إلي محمد بن بشار.

(۵) بخاری میں جہاں کوئی لفظ آئے اور وہ لفظ قرآن میں ہے تو فوراً قرآن کے لفظ کی جانب توجہ کرتے ہیں اور اس کی تفسیر کرتے ہیں۔

(۶) آثار کو ذکر کر کے اپنے تراجم کی توضیح اور اپنے مقصد کا ایضاح کرتے ہیں۔

(۷) ان آثار سے اپنا میلان بھی ظاہر کرتے ہیں۔

(۸) امام بخاری ابتداء کتاب میں ہمیشہ قرآن کی آیت سے نفسِ مسئلہ کا اثبات کرتے ہیں۔

(۹) ہر کتاب کے ابتداء میں بدءِ حکم بتلاتے ہیں۔

(۱۰) ہر آخرِ کتاب میں مضامین کے اختتام کی طرف اشارہ کرتے ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجر کی رائے ہے یا موت یاد دلاتے ہیں جیسا کہ حضرت اقدس شیخ کی رائے ہے۔

(۱۱) ہر فترت کے بعد بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھتے ہیں۔

ثلاثیاتِ بخاری: (۱۲) امام بخاری کی بائیس حدیث ثلاثی ہے، یہ اہتمام کی حدیثیں ہیں خاص طور سے علماء اس کو ذکر کرتے ہیں اس لئے کہ ثلاثی وہ حدیث کہلاتی ہے جس میں مصنف اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان میں تین واسطے ہوں، یہ سب سے عالی سند کہلاتی ہے، یہ فضیلت اس لئے ہے کہ اسمیں حضور اکرم ﷺ سے قرب زیادہ رہتا ہے، نیز اقلالِ وسائط میں احتمال تضعیف وغیرہ کم ہوتا ہے، یہ سند عالی محدثین کے یہاں مرغوب ہے حتی کہ امام احمد فرماتے ہیں: طلب الإسناد العالي سنة عمن مضى.

بخاری کی سند عالی: امام بخاری کی عالی سند ثلاثی ہے اور امام بخاری ہی اس فضیلت کے مالک ہیں کہ ان کی بائیس احادیث ثلاثی ہیں، صحاح ستہ میں بعض میں تو ہے ہی نہیں اور بعض میں ہیں تو چند ایک، یہ ثلاثی ہونا حضور اکرم ﷺ سے قرب پیدا کرتا ہے، محدث اوپر اٹھ جاتا ہے اس لئے کہ وہ سندِ عالی کہلاتی ہے جس میں وسائط کم ہوں۔

امام ابو عبد اللہ الحاکم نے علوم الحدیث میں مستقل نوع قائم کی ہے جس میں طلب الاسناد العالی کو مرغوب فیہ فرمایا ہے جس میں حضرت جابرؓ، ابو ایوب انصاریؓ مستقل سفر کر کے گئے ہیں، علماء نے ضمام بن ثعلبہؓ کے قصہ سے طلبِ اسنادِ عالی پر استدلال کیا ہے لیکن یہ استدلال منظور فیہ ہے، اس لئے کہ اگر ضمام ایمان لانے سے قبل

آئے جیسا کہ علامہ ابو العباس قرطبی اور امام ابوداؤد کی رائے ہے تب تو استدلال صحیح نہیں ہے، اور اگر ایمان لانے کے بعد آئے تب استدلال صحیح ہے، یحییٰ بن معین سے مرض الموت میں پوچھا گیا ماذا تشتھي؟ فرمایا :سندعالٍ وبیتٌ خالٍ.

امام بخاری نے اس کا بہت اہتمام کیا ہے، زہری کی روایت معمر کے واسطہ سے بہت کم لی ہے اور شعیب کے واسطہ سے کثرت سے لی اس لئے کہ اسمیں واسطہ کم ہے، اسی طرح امام بخاری نے امام مالک کی حدیث امام شافعی کے واسطہ سے نہیں لی ہے، امام مسلم نے اس میں مسابقت کی اور چار حدیث جمع کر دی جس میں امام بخاری سے سبقت کر گئے۔

اکثر ثلاثیات کے اساتذہ حنفی ہیں: امام بخاری کی بائیس حدیث ثلاثی ہیں، یہ بائیس طرق ہیں لیکن انکے متون صرف سترہ ہیں اسلئے کہ اس میں پانچ متون مکرر ہیں، ان میں امام بخاری کے اکثر اساتذہ امام ابوحنیفہ کے یا امام ابویوسف کے تلمیذ ہیں۔

(۱) مکی بن ابراہیم حنفی سے گیارہ حدیث ثلاثی مروی ہے (۲) ابو عاصم نبیل حنفی سے چھ حدیث ثلاثی مروی ہے (۳) محمد بن عبد اللہ انصاری سے تین حدیث لی (۴) عصام بن خالد حمصی (۵) خلاد بن یحییٰ الکوفیان کے متعلق تحقیق نہ ہو سکی کہ کس مذہب کے ہیں۔

بقیہ کتب میں ثلاثیات: ترمذی میں ایک حدیث ثلاثی ہے عن إسماعیل بن موسی الفزاري عن عمر بن شاکر عن أنس رضی اللہ عنہ مرفوعًا سیأتي علی الناس زمان الصابر فیھم علی دینه کالقابض علی الجمر، ملا علی قاری کو مرقاۃ شرح مشکوۃ کے مقدمہ میں وہم ہو گیا کہ اسے ثنائی کہہ دیا، جمع الوسائل و مرقاۃ میں لکھا کہ ثلاثی ہے۔

ابن ماجہ میں پانچ ثلاثی ہیں لیکن دونوں راوی اس میں ضعیف ہیں اس کے علاوہ کہیں ثلاثی نہیں۔

البتہ ایک حدیث ابوداؤد میں رباعی فی حکم الثلاثی ہے، اسمیں چار راوی ہیں لیکن صحابی صحابی سے یا تابعی تابعی سے راوی ہے، یہ روایت ابو برزۃ الاسلمیؓ سے مروی ہے، علامہ شمس الدین سخاوی و ملا علی قاری کو وہم ہوا کہ یہاں ثلاثی کہدیا ہے، اسی طرح احمد بن محمد نخلی کو قطف الثمر میں یہی وہم ہوا۔

مسلم میں کوئی ثلاثی نہیں ہے، ملا علی قاری کو وہم ہو گیا کہ وہ اشارہ کر گئے کہ اس میں بھی ثلاثی ہے، مسلم و نسائی میں اعلیٰ سند رباعی ہے، صاحب یانع جنی نے لکھا ہے کہ مسلم کی رباعیات بضع و ثمانون ہیں، امام شافعی کی ثلاثیات مجھے کہیں نہیں ملی، امام احمد کی ثلاثیات میں دو قول ہیں، ۳۳۷ کما فی عقود اللآلی یا ۳۶۳ جیسا کہ سفارینی نے نفثات میں ذکر کیا ہے۔

امام بخاری کی طویل سند تساعی ہے یعنی حضور اکرم ﷺ اور بخاری میں نو واسطے ہوں، اس کی مثال میں صرف ایک روایت ہے جو کتاب الفتن میں (ص ۱۰۵۶) پر آئی ہے، ترمذی و نسائی کی انزل سند عشاری ہے، ابو داؤد کی ثمانی ہے، ابن ماجہ کی میں نے تحقیق نہیں کی۔

نوعیتِ تصنیفِ کُتب: اس میں کلام طویل ہے، یہ بات معلوم ہے کہ مصنفین نے مختلف طور سے کتابیں تصنیف کی ہیں، بعض نے کوئی طرز اختیار کیا اور بعض نے کوئی، بعض حضرات سند کے لحاظ سے تالیف کرتے ہیں بعض متن کے لحاظ سے تصنیف کرتے ہیں، بعض دونوں کو جمع کر دیتے ہیں، پھر سند کے لحاظ سے بعض صرف حسن کو جمع کرتے ہیں بعض ضعاف کو، بعض صرف ایک شہر کی اسناد کو جمع کرتے ہیں، بعض متون کے لحاظ سے تصنیف کرتے ہیں اور بعض دونوں کو جمع کرتے ہیں، ان اختلاف مناہج کے لحاظ سے کتابوں کی نوعیت مختلف ہو گئی۔

کتب حدیث کی انواع چالیس سے زیادہ ہیں میں صرف مختصر تعریف اور فہرست شمار کر دونگا۔

(۱) عقائد: اس قسم کی کتب کو کتاب الاسماء والصفات سے بھی تعبیر کرتے ہیں اس میں وہ روایات ہیں جو اللہ کی ذات وصفات سے متعلق ہیں جیسے امام ابن خزیمہ کی کتاب التوحید، امام بیہقی کی کتاب الاسماء والصفات۔

(۲) احکام: جس میں فقہی روایات کو جمع کیا جائے جیسے احکام عبد الغنی اور احکام صغریٰ و احکام کبریٰ تصنیف الحافظ عبد الحق۔

(۳) تفسیر: جس میں احادیث تفسیریہ کو جمع کیا جائے جیسے تفسیر ابن جریر، تفسیر ابن ابی حاتم، تفسیر ابن مردویہ وغیرہ۔

(۴) تاریخ: جس میں تاریخ سے متعلق واقعات ہوں پھر اس میں مختلف صورتیں ہیں، بعض میں

ابتداءِ تخلیقِ عالَم کی روایات کو جمع کیا ہے جیسے کتاب المبتدا الاسحاق بن بشر، کتاب المبتدا الابن اسحاق، بعض میں حضور اکرم ﷺ کے مغازی کو بیان کیا جاتا ہے جیسے واقدی کی سیرت، بعض میں سیرت طیبہ ذکر کرتے ہیں جیسے سیرت ابن اسحق، یہ مستقل انواع ہیں۔

(۵) زہد و رقاق: وہ کتب احادیث جو دنیا کی بے ثباتی و بے تعلقی پر آمادہ کرے، اس موضوع پر ابن المبارک اور امام احمد کی کتاب الزہد مشہور ہے، فضل بن غزوان، امام وکیع، امام بخاری، امام ترمذی نے بھی کتاب الزہد والرقاق لکھی ہے۔

(۶) آداب: وہ کتب جس میں رہن سہن کھانے پینے اُٹھنے بیٹھنے کے آداب بیان کئے جائیں جیسے امام بخاری کی الأدب المفرد۔

(۷) فتن: وہ روایات جس میں فتنوں کا ذکر کیا جائے جیسے نعیم بن حماد خزاعی کی کتاب الفتن۔

(۸) مناقب و مثالب: جس میں کسی قوم یا کسی ملک یا کسی خاص آدمی کے فضائل و مناقب ذکر کئے جائیں جیسے فضائل علی للامام النسائی، الریاض النضرۃ فی مناقب العشرۃ، ذخائر العقبیٰ فی مناقب ذوی القربی۔

(۹) جامع: وہ کتاب جو حدیث کے آٹھوں ابواب مذکورہ پر مشتمل ہو، یہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے تعریف کی ہے جیسے بخاری، ترمذی۔

صحیح مسلم میں اختلاف ہے، حاکم (۲۶۸/۴)، محی السنۃ بغوی، صاحب قاموس، حافظ ابن حجر، مصطفی بن عبداللہ رومی صاحب کشف الظنون، ابراہیم کورانی صاحب الامم، عبدالغنی البحرانی صاحب قرۃ العین، علامہ محمد بن جعفر کتانی فرماتے ہیں کہ یہ جامع ہے، یہی حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی اور ہمارے حضرت شیخ کی رائے ہے، میرا بھی خیال ہے کہ جامع ہے۔

لیکن میں کہتا ہوں کہ شاہ عبدالعزیز صاحب کی یہ تعریف متقدمین سے منقول نہیں ہے، میرا خیال ہے کہ جامع وہ کتب ہیں جس میں کتب حدیث کی مختلف انواع ہوں چاہے آٹھ نہ ہوں اس لئے کہ لوگوں نے جامع سفیان ثوری وغیرہ کو بھی جامع کہا ہے حالانکہ اس میں آٹھوں ابواب نہیں ہیں، علامہ سیوطی نے مؤطا مالک کو جامع کہا ہے، اسماعیلی فرماتے ہیں: ورأیت جامع محمد بن إسماعیل فوجدته جامعًا للسنن الصحیحة.

(۱۰) سنن: وہ کتاب ہے جو ترتیب فقہ پر جمع ہو جیسے سنن اربعہ وغیرہ۔

(۱۱) مسند: وہ کتاب جس میں حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کی احادیث کو علی ترتیب الصحابہ بیان کی جائے خواہ فضائل کے اعتبار سے مرتب کیا جائے یا حروف تہجی یا تقدم وفات کے لحاظ سے مرتب کیا جائے (تدریب ۲/۱۵۴)، سب سے اول مسند حاکم کے قول پر عبید اللہ بن موسی عبسی اور ابو داؤد طیالسی نے لکھی، امام ابن عدی فرماتے ہیں کہ مسدد نے بصرہ میں اور حمانی نے کوفہ اور اسد السنۃ نے مصر میں سب سے اول لکھی ہیں۔

(۱۲) معجم: وہ کتاب جس میں حروفِ تہجی کے اعتبار سے حدیثیں جمع کی جائیں عام ہے کہ وہ مشائخ کی ترتیب پر ہو یا صحابہ کی ترتیب پر جیسے معاجم ثلاثہ للطبرانی، پھر اس میں کوئی مشائخ کی ترتیب پر ہے کوئی صحابہ کی ترتیب پر ہے جیسے معجم کبیر صحابہ کی ترتیب پر ہے اور معجم صغیر مشائخ کی ترتیب پر ہے، قال الكتاني في رسالته (ص ۱۳۵): المعجم في اصطلاحهم ماتذكر فيه الأحاديث على ترتيب الصحابة أو الشيوخ أو البلدان أو غير ذلك والغالب أن يكونوا مرتبين على حروف الهجاء.

(۱۳) مشیخہ: جس میں شیوخ کی ترتیب پر کتاب لکھی جائے، نواب صدیق حسن خان کی رائے ہے کہ معجم اور مشیخہ ایک ہے لیکن شیخ کی رائے ہے کہ مشیخہ مسند کا مقابل ہے، قال الكتاني في الرسالة (ص ۱۴۰): المشيخة مااشتملت على ذكر الشيوخ الذين لقيهم المؤلف أو أخذ عنهم أو أجازوه وإن لم يلقهم.

(۱۴) مستدرک: وہ کتب جس میں کسی مصنف پر اعتراض ہو اور بعد میں آنے والا انہی شرائطِ مصنف پر کتاب کو جمع کرے، گویا بعد میں آنے والا کہہ رہا ہے کہ یہ روایات آپ کی تھیں آپ کی کتاب میں آنے سے رہ گئی ہیں، جیسے مستدرک للامام الحاکم، لیکن حاکم نے اس میں تساہل سے کام لیا ہے حافظ ذہبی نے اس پر تنقید لکھی ہے، راجع طبقات السبکی (۳/۶۹)۔

(۱۵) مستخرج: اس میں صاحب کتاب کی تقویت مقصود ہوتی ہے وہ اپنی احادیث کو اس طور پر ذکر کرتا ہے کہ مصنف سند میں حائل نہ ہو، پھر وہ استاذ المصنف یا استاذ الاستاذ میں مل جاتا ہے، صحیحین یا دونوں میں سے کسی ایک پر پچیس مستخرجات لکھی گئی ہیں، چار بخاری پر، بارہ مسلم پر اور نو صحیحین پر، تلاش سے اس سے بھی زیادہ مل سکتی ہیں۔

(۱۶) علل: وہ کتبِ حدیث ہیں جس میں حدیث کے ایسے غامض اور قادح علل کو ذکر کیا جائے جو اس کی صحت میں قادح ہو، اس پر جہابذۂ نقاد نے کلام کیا ہے، جیسے امام علی ابن المدینی، امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی، امام احمد، علل دار قطنی جس کو دار قطنی کے تلمیذ ابو بکر برقانی نے جمع کیا، ان میں سے صرف علل احمد بروایت عبد اللہ انگورہ سے طبع ہوئی ہے، اور علل ابن ابی حاتم ملتی ہے، علل دار قطنی پٹنہ کے کتب خانہ میں موجود ہے اب چھپ رہی ہے۔

(۱۷) اربعین: جس میں چالیس احادیث جمع کی جائیں، علماء نے قدیماً و حدیثاً ہزاروں اربعین مختلف طرز سے تصنیف کی ہیں، وجہ یہ ہے کہ ایک حدیث ہے جس میں حضور اکرم ﷺ نے بشارت دی ہے من حفظ علی أمتي أربعین حدیثًا بعث یوم القیامة عالمًا و کنت علیهم شهیدًا، الحدیث، یہ حدیث بجمیع طرقہ ضعیف ہے لیکن تمام طرق کو جمع کرنے سے حسن ہو جائیگی، اولاً عبد اللہ ابن المبارک پھر محمد بن اسلم طوسی نے اربعین لکھی، امام ابو طاہر سلفی التوفی ۵۷۶ھ نے ایک عجیب اربعین لکھی کہ چالیس شہروں سے چالیس حدیث چالیس مشائخ سے لی، اس سے اندازہ لگاؤ کہ ان لوگوں نے علم حدیث میں کتنی جدوجہد کی، حافظ ابن عساکر دمشقی التوفی ۵۷۱ھ نے أربعین حدیثًا عن أربعین شیخًا في أربعین مدینة عن أربعین من الصحابة لکھی ہے، کوئی کچھ لکھتا ہے کوئی کچھ، حافظ ابن حجر نے ایک اربعین لکھی جس میں مسلم کی سند بخاری سے عالی ہے۔

(۱۸) غرائب: وہ کتب جن میں وہ احادیث جمع کی جائیں جو ایک شیخ کے پاس ہوں اور دوسرے کے پاس نہ ہوں جیسا کہ کتاب الافراد للدار قطنی۔

(۱۹) وحدان: وہ کتاب جس میں ان صحابہ کی احادیث جمع کی جائیں جن کی صرف ایک روایت ہو (مقدمۃ اللامع ص ۲۲) لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ امام مسلم نے کتاب المنفردات والوحدان میں صرف ان صحابہ اور رواۃ کا ذکر فرمایا ہے جن سے ایک راوی روایت کرتا ہے اور ان کی کوئی روایت نہیں لکھی ہے، اس لئے اس کی صحیح تعریف یہ ہے کہ وحدان وہ کتابیں ہیں جن میں ان رواۃ کا ذکر ہو جو صحابہ ہوں یا ان کے علاوہ جن سے ایک آدمی روایت کرتا ہو، پھر یہی تعریف رسالہ مستطرفہ (ص ۷۳) اور التقریب للنووی (۲/۲۶۴ شرح) میں ملی ہے۔

(۲۰) اطراف: کسی حدیث کا ایک حصہ لے کر اس کے جتنے طرق ہوں اور جتنی کتابوں میں وہ روایت ہو اس کو ذکر کیا جائے جیسے حدیث إنما الأعمال بالنیات ذکر کرکے پھر بخاری و مسلم ترمذی سب کتابوں کے نام بتلادیں جن میں یہ حدیث مذکور ہو، جیسے حافظ ابن عساکر نے سنن اربعہ کے اطراف لکھے، ابن طاہر مقدسی نے صحاح ستہ کے اطراف لکھے، حافظ جمال الدین مزی نے تحفة الاشراف فی معرفة الاطراف لکھی،

(۲۱) اجزاء ورسائل: اجزاء جمع ہے جزء کی، جزء وہ کتاب جس میں ایک مسئلہ کی ساری احادیث کو جمع کردیا جائے جیسے جزء القراءة خلف الإمام للبخاري، جزء رفع اليدين للبخاري، رسائل بھی اس کا ہم معنی ہے جیسا کہ حضرت شیخ کی رائے ہے، شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں کہ جزء وہ ہے جس میں ایک شیخ کی تمام احادیث کو جمع کیا جائے اور رسائل وہ جس میں ایک مسئلہ کی تمام احادیث جمع کی جائیں لیکن اس پر اشکال ہوگا اس لئے کہ بہت سے مسائل کی کتب کو جزء کہتے ہیں جیسے جزء رفع الیدین، جزء القراءة خلف الامام اس لئے اولیٰ تعریف وہی ہے جسے شیخ نے اختیار کیا ہے یا پھر یہ کہا جائے کہ جز کا اطلاق معنیٰ اعم پر ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے، بخاری کی قراءة خلف الامام ورفع الیدین کی تالیف کو جزء کہتے ہیں اور ابن عرفہ کی یکجائی روایات کو جزء کہا جاتا ہے

(۲۲) غریب الحدیث: جس میں لغاتِ حدیث اور الفاظِ مشکلہ کی شرح ہو جیسے نضر بن شمیل، امام ابو عبید القاسم بن سلام، معمر بن المثنی، ابو عبیدہ لغوی، علامہ جار اللہ زمخشری، ابو عبید ہروی، ابن الاثیر جزری نے نهاية الغريب لکھی، علامہ سیوطی نے الدر النثیر لکھی، سب سے آخر میں علامہ محمد بن طاہر پٹنی نے سب کو جمع کردیا اور مجمع بحار الانوار لکھی۔

(۲۳) اذکار ودعوات: وہ کتاب جس میں وہ احادیث ہوں جن کا تعلق ذکر ودعاء سے ہو، جیسے کتاب الاذکار علامہ ابوزکریا نواوی کی۔

(۲۴) متشابه الحديث: جس میں احادیث متشابہ کو ذکر کیا جائے جیسے مشکل الحدیث للامام فورک اور شمس الدین ابن اللبان کی تالیف۔

(۲۵) الناسخ والمنسوخ: نام سے حقیقت ظاہر ہے جیسے ابوداود کی الناسخ والمنسوخ ہے۔

(۲۶) صحاح: جس میں صحیح حدیثوں کو جمع کیا جاتا ہے جیسے صحیح بخاری، صحیح مسلم وغیرہ۔

(۲۷)ضعاف (۲۸)موضوعات

(۲۹)مسلسلات: جس میں مسلسل روایات کو جمع کیا جائے اور شیخ میں یا سند یا متن میں کوئی خاص وصف ہو اسے ذکر کیا جائے۔

(۳۰)زوائد: جس میں کسی حدیث کے زوائد کو جمع کیا جائے جیسے ہیثمی کی موارد الظمآن

(۳۱)اسباب ورود الحدیث: جیسے حامد بن کزناۃ الجربانی اورابو حفص عکبری کی تصنیف ہے۔

(۳۲)وحدانیات: جیسے ابو معشر نے امام ابو حنیفہ کی وحدانیات جمع کی ہیں لیکن اکثر ثابت نہیں، امام ابو حنیفہ رویۃً تابعی ہیں نہ کہ روایۃً۔

(۳۳)ثنائیات جس میں دو واسطے ہوں (۳۴)ثلاثیات (۳۵)رباعیات (۳۶)خماسیات (۳۷)سداسیات

(۳۸)سباعیات (۳۹)ثمانیات (۴۰)تساعیات (۴۱)عشاریات جس میں دس واسطے ہوں

(۴۲)متواترات: جیسے سیوطی کی ہے: الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة.

(۴۳)احادیث قدسیہ: وہ کتاب جس میں وہ احادیث ہوں جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوں جیسے ابن العربی نے رسالہ لکھا اسی طرح محی الدین کا رسالہ اور لوگوں نے بھی رسائل لکھے۔

اس کے علاوہ اور بھی انواع ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

نسخ بخاری: امام بخاری رحمہ اللہ تعالی سے بکثرت علماء نے صحیح بخاری نقل کی ہے، امام محمد بن یوسف فربری فرماتے ہیں کہ امام سے نوے ہزار لوگوں نے صحیح بخاری لکھی ہے لیکن آج ان میں سے کوئی بھی زندہ نہ رہا، فربری کا یہ اخیری جملہ ان کے زعم کے اعتبار سے تھا، سب سے زائد مشہور روایت فربری کی ہے اور آج اقطار وامصار میں ان ہی کا نسخہ مشہور ہے، قریباً چھ نسخ رائج ہیں۔

(۱)محمد بن یوسف فربری کا یہ نسخہ سب سے زائد مشہور ہے۔

(۲) ابراہیم بن معقل نسفی المتوفی ۲۹۵ھ کا نسخہ کما ذکرہ السمعانی والحافظ الذہبی وعبدالقادر القرشی الحنفی، حافظ فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۲۹۴ھ میں ہوئی، علامہ قسطلانی کو وہم ہوا کہ انہوں نے وفات ۲۴۰ھ ذکر کی ہے اسی طرح نواب صدیق حسن خان بھوپالی کو بھی وہم ہوا کہ ان کا اتباع کرلیا، علامہ سمعانی ابراہیم بن

معقل نسفی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں: وهو أجلّ من روى ذلك الكتاب عنه.

(۳) حماد بن شاکر نسوی، حافظ فرماتے ہیں کہ ۲۹۰ھ کے حدود میں وفات پائی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی وفات ۳۱۱ھ میں ہے جیسا کہ سمعانی نے الانساب اور ابن نقطہ نے کتاب التقیید میں بیان کیا ہے لیکن حافظ کو اس پر اطلاع نہیں ہوئی، ان کی دو سو روایات فربری کی روایات سے کم ہیں۔

(۴) ابو طلحہ منصور بن محمد بن علی البزدوی المتوفی ۳۲۹ھ کا نسخہ، گویا کہ فربری کے نو سال کے بعد وفات ہوئی، امام ابو نصر بن ماکولا، ابوسعد سمعانی فرماتے ہیں: آخر من حدّث عنه في الصحيح.

(۵) علامہ کرمانی نے حسین بن اسماعیل المحاملی متوفی ۳۳۰ھ کے نسخہ کا اضافہ کیا، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ انہوں نے ساری بخاری کی روایت نہیں کی ہے بلکہ بعض کی کی ہوگی، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ کچھ اجزاء محاملی نے امام بخاری سے جب وہ بغداد تشریف لائے تھے سنے تھے مگر صحیح بخاری کی سماعت حاصل نہیں ہوئی۔

(۶) حافظ ابن کثیر نے البدایۃ والنہایۃ میں طاہر بن مخلد کا نام ذکر کیا ہے۔

(۷) ابو الفضل جعفر بن محمد بن العباس التوبنی نے بھی امام بخاری سے صحیح بخاری سنی ہے كما قاله السمعاني في ذكر التوبني.

(۸) محمد بن ابی حاتم وراق البخاری جس سے فربری بھی بعض باتیں نقل کرتے ہیں اگر ان کا نسخہ ثابت ہو جائے تو کل آٹھ نسخے ہو جاتے ہیں۔

ان میں فربری کا نسخہ مشہور ہے انکا نام ابو عبد اللہ محمد بن یوسف بن مطر بن صالح ہے، ولادت ۲۳۱ھ میں اور شوال ۳۲۰ھ میں وفات پائی، عالم ثقہ ثبت، ان کی روایت میں بہت برکت تھی، انہوں نے بخاری دو مرتبہ پڑھی ۲۴۸ھ و ۲۵۲ھ میں، ان سے روایت کرنے والے بکثرت ہیں اور ان کے مختلف نسخ ہیں، حافظ ابن حجر نے نو نسخ ذکر کئے ہیں اور علامہ نواوی نے دو کا اضافہ کیا ہے، فربری سے ایک اور راوی ہے ان کی روایت نہ حافظ کو ملی نہ سیوطی کو وہ یحیٰی بن عمار ختلانی ہے ان کا نسخہ صرف خراسان وغیرہ میں چلتا ہے۔

سند کتاب: مشہور ہے الأسانید أنساب الکتب، یعنی سند کتابوں کے نسب نامے ہیں، اس لئے یہ بتانا ناگزیر ہے کہ ہمارا کتابوں اوران کے مؤلفین سے نسبِ علمی کیسے ملتا ہے، امام مصنف نے جس طرح سے حضوراکرم ﷺ کی احادیث اپنی سند سے نقل کی ہیں اسی طرح یہ احادیث سلسلہ بسلسلہ ہم تک پہنچی ہیں اور ہر ایک شیخ اپنی کڑی بیان کرتا ہے، سند کے ساتھ نبی کریم ﷺ کے افعال واقوال کو روایت کرنا اس امتِ محمدیہ علیٰ صاحبہاالف الف سلام کا خصیصہ ہے، اس میں کوئی امت امم سابقہ میں سے اس امت کی مساوات نہ کرسکی نہ ہی ان کے یہاں کوئی چیز متصل طور پر ملتی ہے، البتہ جیسا کہ علامہ ابن حزم نے الفصل میں بیان کیا کہ یہود و نصاریٰ میں بعض چیزیں ملتی ہیں لیکن وہ بھی عام طور سے منقطع و معضل ہیں، بہر حال ان احادیث نبویہ کی مثال نہ ملل سماویہ میں ہے نہ ہی دوسرے مذاہب نے پیش کی ہے۔

سلسلۂ اسناد سے ایک بہت بڑی تاریخ پیدا ہوگئی ہے جس کا نام فن اسماء الرجال ہے، اس میں احادیث کے رواۃ کے احوال درج کئے جاتے ہیں اوراس تاریخ کی ابتداء اسطرح ہوئی کہ جب اسانید میں انکے اسماء آئے تو انکے احوال کے تحقیق کرنے کی ضرورت پیش آئی، امام ابن ابی حاتم، ابن ابی خیثمہ، امام عقیلی، امام بخاری وغیرہ نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں، خود تالیفات میں بعض کتب محض ثقات کیلئے وضع کی گئی ہیں جیسے امام عجلی، امام ابن حبان کی کتاب الثقات اور بعض کتب ضعاف کیلئے وضع کی گئی ہیں جیسے امام ابن حبان کی کتاب الضعفاء، اسی طرح عقیلی وغیرہ کی کتب، بعض میں مطلق احوال موجود ہیں ایسی ہزاروں کتابیں ہیں، یہ ایسی حقیقت ہے کہ فریق مخالف انگریز بھی اس کا معترف ہے چنانچہ اسپر نگر (Springer) اصابہ کے انگریزی مقدمہ میں لکھتا ہے کہ مسلمانوں نے اسماء رجال پر ایسی چیز پیش کی کہ اس سے پانچ لاکھ انسانوں کی تاریخ ایک ساتھ معلوم ہوتی ہے۔

ہندوستان میں علم حدیث کا سارا سلسلہ تقریباً حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی پر ہی منتہی ہوتا ہے دوچار ہی سلسلے ہونگے جو شاہ ولی اللہ صاحب تک نہیں پہنچتے جن میں حسین بن محسن یمانی کا سلسلہ ہے، اور اکثر یہ بھی ہوا کہ بخاری کے سلسلہ میں اسانید کی انتہا حافظ ابن حجر پر ہوتی ہے یہ بھی قبولیت کی علامت ہے۔

(۱) میں نے صحیح بخاری شریف من اولہ الیٰ آخرہ حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب

مدفیوضہم سے پڑھی انہوں نے بخاری شریف دو مرتبہ پڑھی پہلی مرتبہ اپنے والد مولانا محمد یحیٰی صاحب اور دوسری مرتبہ اپنے شیخ حضرت مولانا خلیل احمد المحدث السہارنفوری سے۔

و قرأ مولانا محمد يحيى عن قطب أوانه مولانا رشيد أحمد الجنجوهي عن الشاه عبدالغني المجددي الدهلويعن والده الشاه أبي سعيد المجددي والشاه محمد إسحاق كلاهما عن الشاه عبدالعزيز الدهلوي.

و قرأمولانا خليل أحمد السهانفوري عن مولانا محمد مظهر النانوتوي عن مولانا مملوک علي النانوتويعن رشيد الدين خان البخاري عن الشاه عبدالعزيز المحدث الدهلوي.

و قرأمولانا محمد مظهر النانوتوي عن الشاه محمد إسحاق عن الشاه عبدالعزيز.

اور حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب کو مولانا محمد عاشق پھلتی سے اجازت ہے لیکن اس پر اشکال ہے پھر بھی نفسِ اجازت تو کہہ سکتے ہیں۔

قال الشيخ زكريا: ولي إجازة عن مولانا عنايت إلهي مهتمم المدرسة عن مولانا محمد مظهر و مولانا أحمد علي المحدث السهانفوري محشي البخاري كلاهما عن الشاه محمد إسحاق، وأيضًا قرأمولانا أحمد علي السهانفوري على مولانا وجيه الدين السهانفوريعن مولانا الشيخ عبدالقيوم البدهانوي عن الشاه عبدالقادر الدهلوي والشاه أبيسعيد المجددي و الشاه محمد إسحاق والشيخ رشيد الدين خان البخاري والشاه عبدالقادر كلهم قرأوا على الشاه عبدالعزيز المحدث الدهلوي عن والده مسند الهند الشاه ولي الله المحدث الدهلوي.

(۲) مجھے دوسری اجازت صحیح بخاری کی من قراءة أول حديث و إجازة كله عن مولانا الشاه محمد أسعد الله ناظم المدرسة عن مولانا خليل أحمد (ان کی سند اوپر آچکی) وعن حكيم الأمة مجدد الملة الشاه أشرف علي التهانوي عن مولانا محمد يعقوب النانوتوي عن مولانا أحمد سعيد عن والده أبي سعيد عن الشاه عبدالعزيز.

و حكيم الأمة التهانوى عن مولانا فضل رحمٰن الكنج مراد آبادى عن الشاه محمد إسحاق عن الشاه عبدالعزيز.

و مولانا الحاج فضل رحمٰن عن الشاه عبدالعزيز، یہ عالی سند ہے۔

(۳) أخبرني بقراءة بعضه وإجازة كله مولانا فخر الدين أحمد شيخ الحديث بدار العلوم ديوبند

عن شيخ الهند مولانا محمود الحسن عن مولانا محمد قاسم النانوتوي و مولانا القطب رشيد أحمد الجنجوهي كلاهما عن الشاه عبد الغني عن أبيه و الشاه إسحاق.

و أيضًا مولانا محمد قاسم عن مولانا أحمد علي السهانفوري عن الشاه محمد إسحاق كلاهما أعني الشاه محمد إسحاق و أبا سعيد (والد الشاه عبد الغني) عن الشاه عبد العزيز عن والده الشيخ الأجل الإمام المبجّل الشاه ولي الله المحدث الدهلوي رحمهم الله تعالى.

عن أبي طاهر الكردي عن والده الشيخ إبراهيم الكردي عن أحمد بن محمد القشاشي عن أحمد بن عبد القدوس الشناوي عن شمس الدين محمد بن أحمد الرملي عن شيخ الإسلام زين الدين زكريا بن محمد أبي يحيىٰ الأنصاري عن شيخ الإسلام حجة الانام أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني عن الشيخ إبراهيم بن أحمد التنوخي عن أبي العباس أحمد بن أبى طالب الحجار (انہوں نے ستر (۷۰) مرتبہ بخاری شریف پڑھائی) عن السراج الحسين بن المبارك الزبيدي عن الشيخ أبي الوقت عبد الأول بن عيسى بن شعيب السجزي الهروي عن الشيخ أبي الحسن عبد الرحمن بن مظفر الداودي عن أبي محمد عبد الله بن أحمد السرخسي عن أبي عبد الله محمد بن يوسف بن مطر بن صالح بن بشر الفربري عن مؤلفه أمير المؤمنين في الحديث أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري رحمه الله تعالى و ألحقنا في زمرته و نفعنا بعلومه، یہ سلسلہ نہایت مہتم بالشان سلسلہ ہے۔

ایک اور سلسلہ مختصر ہے عن شيخ الحديث مولانا محمد زكريا و مولانا محمد أسعد الله ناظم المدرسة كلاهما عن مولانا محمد يحيىٰ الكاندهلوي عن مولانا رشيد أحمد الجنجوهي عن الشاه عبد الغني الدهلوي عن الشيخ عابد الأنصاري عن صالح بن محمد الفلاني عن الشيخ محمد بن سنة عن الشيخ أحمد بن العجلي اليمني عن الشيخ قطب الدين النّهروالي (قرية ببلد غجرات الهند) عن الشيخ أبي الفتوح أحمد بن عبد الله الطاؤسي عن بابا يوسف المعمّر بثلاث مائة سنة (۳۰۰) عن محمد بن شادان بخت عن أبى لقمان يحيىٰ بن عمار بن مقبل الختلاني عن الإمام محمد بن يوسف بن مطر بن صالح الفربري عن مؤلفه الإمام أبي عبد الله البخاري، یہ سلسلہ حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی وغیرہ کو نہیں پہنچا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سلسلہ ہند میں خراسان سے آیا ہے یہ وہاں کہاں جائیں گے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مراتب محدثین: (۱) مُسنِد: من يروي الحديث بسنده سواء كان له علم أم لا، اس سے اوپر درجہ حافظ

کا ہے جس کو ایک لاکھ احادیث یاد ہوں، حجت جس کو تین لاکھ احادیث مع السند والمتن یاد ہوں، حاکم جس کو تمام احادیث متناً وسنداً جرحاً وتعدیلاً یاد ہوں، اسی طرح حواشی شرح نخبہ میں حافظ وحجۃ وحاکم کا فرق مذکور ہے اور ملا علی قاری نے جمع الوسائل (۱ر۷) میں لکھا ہے، لیکن یہ تفصیل بے اصل ہے، حافظ کے بارے میں کہا جاتا ہے: لا یوجد الحافظ إلا في أربعین سنة، لیکن اسکی سند میں محمد بن بشر کندی ہے اس لئے حدیث ضعیف ہے، پھر ایک زمانہ میں نہ معلوم کتنے حافظ تھے، ابو نصر حسین بن عبد الواحد شیرازی فرماتے ہیں کہ حافظ وہ ہے جس کو اسانید کا علم ہو اور علل سے واقف ہو لیکن فقہ نہ آتا ہو اور فقیہ وہ ہے جسے سند کا علم نہ ہو اور فقہ جانتا ہو اور عالم وہ ہے جو فقہ وحدیث دونوں سے واقف ہو اور راوی جسے کچھ علم نہ ہو۔

آدابِ تحصیل علم: ہر علم کیلئے آداب ہیں دنیوی ہو یا دینی، ظاہر ہے کہ علم صفت خدا ہے اور علم حدیث تو نہایت مہتم بالشان علم ہے اسکے لئے اور اہم آداب ہیں، لہٰذا حدیث کے پڑھنے پڑھانے کیلئے اگر ان آداب پر عمل کروگے تو انشاء اللہ کامیابی ہوگی، چونکہ نفس شئ میں نزاکت ہے تو اسکے آداب کی رعایت بھی ضروری ہے، یہ آداب دو قسم کے ہیں ظاہری باطنی، ظاہری آداب یہ ہیں کہ (۱) نظافت پیدا کرے اور ظاہر وباطن کو صاف کرے (۲) وضوو غسل کرے طہارتِ ظاہرہ کا اہتمام کرے (۳) نشست وبرخاست میں بھی ادب اختیار کرے۔

باطنی آداب میں چند امور ہیں جن کا اصل مدار یہ ہے کہ اخلاص پیدا کرے حسن نیت کے ساتھ پڑھے گا تو برکت پیدا ہوگی، حضور ﷺ فرماتے ہیں: إنما الأعمال بالنیات، اگر اچھی نیت سے پڑھے تو اچھے ثمرات مرتب ہونگے، حق سبحانہ وتعالیٰ کی رضا کے لئے پڑھے اصل مقصد یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس علم کو حاصل کرکے اس کو راضی کریں گے، بڑی بات یہ ہے کہ اس میں حضور اکرم ﷺ کا ذکر ہے محبوب کے کلام واحوال مذکور ہیں ذوق وشوق سے پڑھیں۔

حضرت مولانا شاہ وصی اللہ صاحب سے ۱۳۸۴ھ میں کسی طالب علم نے دیو بند سے سوال کیا کہ میں امسال حدیث شریف پڑھوں گا مجھے کیا کرنا چاہیے؟ حضرت نے اس کا مفصل جواب دیا مختصراً سناتا ہوں فرمایا: حدیث کے طلب کے لئے دو قسم کے آداب ہیں ظاہری باطنی، آدابِ باطنی یہ ہیں کہ مقصد اصلی حق تعالیٰ سبحانہ

کی رضامندی ہو نیت کی اصلاح کی جائے، امام بخاری نے نیت کی اصلاح کے لئے حدیث **إنما الأعمال بالنيات** کو ذکر کیا ہے، ساتھ ہی ساتھ علم حدیث شریف کا ادب ضروری ہے وقار کے ساتھ پڑھے، دل میں عظمت ہو، پڑھتے وقت بے التفاتی نہ کرے غایتِ تدبر اور نہایت سمجھ سے پڑھے، ظاہری ادب یہ ہے کہ طہارتِ ظاہرہ کاالتزام کرے نشست و برخاست میں ادب ملحوظ ہو، صحابہ کی حالت **كأنما على رؤوسهم الطير** تھی اسی لئے ان کو کچھ حاصل ہو گیا جو ایسا نہیں کرتا ہے عامۃً وہ محروم رہتا ہے۔

یحییٰ بن ابی کثیر فرماتے ہیں: **لا يستطاع العلم براحة الجسم** یعنی علم کو جسم کی راحت کے ساتھ حاصل نہیں کیا جا سکتا، امام شافعی فرماتے ہیں: **لا يفلح من طلب هذا العلم بالتملّل و غنى النفس ولكن من طلب العلم بذلّة النفس و ضيق العيش و خدمة العلم أفلح** یعنی وہ کامیاب نہیں ہو گا جس نے اس علم کو اکتا کر اور استغنا سے حاصل کیا لیکن جو شخص اپنے آپ کو ذلیل کر کے تنگی کیساتھ اور علم کی خدمت کے ساتھ پڑھے گا وہ کامیاب ہو گا لہذا اکتانا اور گھبرانا نہ چاہیے، بس ایک سال کی محنت ہے، اپنے کو بڑا نہ سمجھے ذلت نفس سے پڑھے اور فراخی کا خواہشمند نہ ہو تو وہ کامیاب ہے، علم کی خدمت یہ ہے کہ اس کے یاد کرنے میں مشغول رہے پھر کامیابی ہو گی مثل مشہور ہے۔

يغوص البحر من طلب اللآلي ومن طلب العلى سهر الليالي

وہی شخص غوطہ لگائے گا جو موتی کی تلاش میں ہو گا اور جو بلندی کا طالب ہے وہ رات کو جاگے گا

علم میں تکبر اختیار نہ کرے متکبر علم حاصل نہ کر سکے گا، امام مجاہد فرماتے ہیں: **لا يتعلم مستحي و مستكبر** وجہ یہ ہے کہ علم بلند مزاج نازک ہے، جو جھکے گا وہ حاصل کر لے گا، علم کی مثال حصول میں پانی کی سی ہے جہاں نزول ہو گا جہاں کہیں پستی ہو گی وہاں علم پہونچے گا **العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك** کوشش کے ساتھ پڑھے حیا نہ کرے حیا والا کامیاب نہ ہو گا۔

محدثِ کبیر ابو حاتم رازی کشتی پر سوار تھے رات میں غسل کی حاجت ہوئی اب کس طرح غسل کیا جائے انہوں نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ میری کمر کو ایک رسی سے باندھ دو اور سمندر میں ڈال دو چنانچہ باندھ کر پہلے لٹکایا اولاً وضو کیا حالانکہ وضو سنت تھا ضرورت کی وجہ سے ساقط بھی ہو سکتا تھا لیکن وضو کر کے پھر ساتھیوں نے

تین مرتبہ سمندر میں غوطہ دے کر نکال لیا تو ان حضرات نے اتنا اہتمام کیا تھا۔

حضرت بقی بن مخلد فرماتے ہیں: بلت في طلب الحديث دمًا مرتین مجھے حدیث کی طلب کے درمیان دو مرتبہ خون کا پیشاب ہوا، اس کی وجہ یہ تھی کہ سخت گرمی پڑتی تھی اور جوتے نہ تھے اور لمبی مسافت طے کرنا ہوتا تھا اس کی گرمی اثر کر گئی اور خون کا پیشاب ہوا۔

حضرت امام بخاری جن کا آج عالم میں ڈنکا بج رہا ہے ایک مرتبہ درس میں نہ آئے، ساتھیوں نے اس پر پوچھا کہ بخاری کو کیا ہوا، معلوم ہوا کہ کپڑے نہیں تھے ایک اندھیری کوٹھری میں بیٹھے ہیں، تم لوگوں کو تو بہت ملتا ہے اس پر شکر ادا کرنا چاہیے۔

علم سے مقصودِ اصلی عمل ہے نرا علم یہود و نصاریٰ کے یہاں بھی بہت ہے، ابلیس بھی بہت بڑا عالم ہے مگر عمل سے ہی ہوگا، علم کی غرض عمل ہے ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ پڑھنا ذریعۂ عمل ہے اور پڑھنا بقدرِ ذریعہ ہے، ایک حدیث ہے اگرچہ ضعیف ہے من عمل بما علم ورّثه اللهعلم ما لم يعلم، امام وکیع فرماتے ہیں: إذا أردت أن تحفظ الحديث فاعمل به تو عمل سے یاد ہوگا عمل کی وجہ سے حضور ﷺ جیسی صورت بنے گی، عمرو بن قیس فرماتے ہیں: إذا علمت من خير فاعمل به تكن كأهلهم، موسیٰؑ کے ساحرین موسیٰ کی صورت لے کر آئے تھے وہ کامیاب ہوگئے، عمل کے ذیل میں نماز کا بھی اہتمام کرے، صف اولیٰ کا اہتمام کرے اور کسی پر اعتراض نہ کرے۔

حدیث کے طالب کے لئے ضروری ہے کہ حدیث شریف کا ادب کرے کتابوں کا، درس گاہ کا، اساتذہ کا ادب کرے، علمِ حدیث کی درسگاہ تو حضور ﷺ کی جگہ اور مجلس ہے استاد تو صرف ایلچی ہے رسول کا، عبد اللہ بن المبارک جب حدیث کا مطالعہ کر کے اپنے گھر سے نکلتے کوئی پوچھتا کہ کہاں سے آئے؟ فرماتے کہ حضور ﷺ کی مجلس سے آیا ہوں، مغیرہ فرماتے ہیں: كنا نهاب إبراهيم النخعي كما نهاب الأمير، امام بخاری فرماتے ہیں: ما رأيت أوقر للمحدثين من يحيى بن معين، امام ابو عبید القاسم بن سلام فرماتے ہیں میں نے کسی محدث کا دروازہ نہیں کھٹکھٹایا، ابن عباسؓ کی عمر بارہ سال تھی جب حضور ﷺ کی وفات ہو چکی تھی سخت گرمی کے زمانہ میں دوپہر کو انصاری کے دروازے پر حدیث کے حاصل کرنے کے لئے لیٹے رہتے تھے اور دروازہ نہیں

کھٹکھٹاتے تھے گرمی میں خوب گرد آپ کے بدن پر اڑتا تھا جب انصاری نکل کر آتے تو کہتے یا ابن عم رسول اللہ ہم کو کیوں نہ بلوایا۔

حضور ﷺ کا نام مبارک آئے تو درود شریف پڑھے، صحابی کے نام پر رضی اللہ عنہ، تابعی و ائمہ اور محدثین کے نام پر رحمہ اللہ کہے، حدیث کے سامنے احترام سے بیٹھے اور ذوق و شوق سے پڑھے قلب کہیں، آنکھ کہیں، ایسا نہ ہو۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی أشرف البریات وسلّم تسلیمًا کثیرًا کثیرًا



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب كيف كان بدؤ الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقول الله عزّوجلّ

إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ

کتاب کو بسملہ سے شروع کرنے کی وجہ: حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب کو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے شروع فرمایا اس لئے کہ قرآن حکیم اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے وہ بھی اسی سے شروع ہوئی اس لئے اس کا اقتداء فرمایا، نیز حضور اکرم ﷺ نے اپنے خطوط ورسائل جو شاہانِ عالم اور عمال کے نام روانہ فرمائے ہیں وہ بھی اسی کلمہ سے مفتتح ہیں اس لئے مصنف نے حضور اکرم ﷺ کے فعل کا اقتداء فرمایا ہے، گویا امام مصنف اپنی اس کتاب کے بارے میں فرمارہے ہیں کہ یہ کتاب اقوامِ عالم کے نام رسالہ وخط ہے اس کے مطابق اپنی زندگی سنواریں۔

عقلی تقاضا بھی یہ ہے کہ بسملہ سے شروع ہو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سارے عالم کے مبدأ ہیں، وہیں سے وجود کا جامہ ملا ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت جوش میں آئی تو عالم پیدا ہوا اور حضور اکرم ﷺ خود اللہ تعالیٰ کے بارے میں فرماتے ہیں: سبقت رحمتي غضبي، سارا عالم مظہر شانِ رحمت ہے اسلئے شانِ رحمت کا اول امر میں اعتراف کیا، مگر رحمت صفت ہے اور اللہ نام وعلَم ہے اس ذات پاک کا اس لئے اولاً اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا ہے۔

امام مصنف پر چار اعتراض

پہلا اعتراض: امام بخاری نے اپنی کتاب خطبہ وتمہید سے شروع نہ فرمائی جس میں اپنے مقصد کا ایضاح فرماتے جیسا کہ عام مصنفین کا طرز ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ خطبہ کے لئے کوئی خاص لفظ متعین نہیں ہے کہ ان ہی الفاظ کے ساتھ خطبہ ہو گا دوسرے الفاظ سے نہیں، مقصد خطبہ یہ کہ مصنف بتلادے کہ یہ تالیف کس غرض کے لئے کر رہا ہوں، امام بخاری نے اس کتاب کو باب بدء الوحی اور حدیث انما الاعمال سے شروع فرما کر اشارہ کر دیا کہ میں اس کتاب میں وحی سنت کو جمع کرونگا جو خیر البریہ جناب نبی کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم سے منقول ہے، ساتھ ہی ساتھ یہ بھی تنبیہ فرمادی کہ نیت خیر کی ہے اسی لئے حدیثِ نیت کو ذکر کیا اور طالب کو متوجہ کیا کہ تم بھی نیت کو صحیح اور درست کرلو، یہ جواب اس وقت ضروری ہے جب کہ خطبہ کو ذکر کرنا ضروری قرار دیں حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ خطبہ ضروری نہیں ہے، امام مصنف کی یہ تالیف قدماء کے طرز پر ہے، وہ حضرات اصل مقصود سے زائد چیزیں بیان نہیں کرتے تھے۔

دوسرا اعتراض: مصنف نے حمدلہ کیوں چھوڑا؟ اس اعتراض کی وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں: كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم رواه الإمام أبو داؤد وابن ماجه وابن حبان و أبو عوانه والإمام النسائي في عمل اليوم والليلة والدارقطني والحاكم.

امام ابن حبان اور امام حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، حافظ ابن الصلاح فرماتے ہیں: إسناده حسن بل صحيح، علامہ ابو زکریا نواوی فرماتے ہیں: إسناده حسن، اسی طرح علامہ تاج الدین سبکی نے اسکی تصحیح کی ہے۔

تیسرا اعتراض: شہادتین کو ذکر نہ کیا، اس اعتراض کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں: كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء، اس کی تخریج کی ہے امام ابو داؤد، امام بخاری نے تاریخ کبیر میں، امام ترمذی فرماتے ہیں: هذا حديث حسن غريب، علامہ تاج الدین سبکی فرماتے ہیں: إسناده صحيح على شرط مسلم.

چوتھا اعتراض: درود شریف ذکر نہ کیا، اس اعتراض کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله و الصلاة علي فهو أقطع أبتر ممحوق من كل بركة، رواه أبو عمر وابن منده في فوائده ورواه الحافظ عبد القادر الرهاوي في الأربعين البلدانية

بنحوه.

ان تینوں اعتراضات کا اجمالی اور مجموعی جواب یہ ہے کہ وہ روایات مصنف کی شرط پر نہیں ہیں تو اس پر عمل بھی ضروری نہیں، البتہ خاص طور سے حدیث حمدلہ کے اور بھی جوابات ہیں۔

حدیث حمدلہ کے تفصیلی جوابات:

(۱) حدیث حمدلہ مصنف کی شرط کے موافق نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مدار قرة بن عبد الرحمٰن پر ہے، امام بخاری نے اسکی روایت نہیں لی ہے، نیز اس حدیث کے وصل وارسال میں اختلاف ہے، قرة اس کو متصلاً نقل کرتے ہیں اور امام زہری کے تلامذہ کی ایک جماعت جیسے یونس بن یزید الایلی، عقیل الایلی، شعیب بن ابی حمزہ، سعید بن عبد العزیز وغیرہ مرسلاً نقل کرتی ہے جیسا کہ امام ابوداؤد نے نقل کیا ہے، اگرچہ سعید سے ابو عوانہ نے موصولاً روایت کیا ہے، بہر حال اختلاف ہے۔

رہ گیا یہ کہ ایک جماعت نے اس کی تصحیح کی ہے تو ان کا ضابطہ امام بخاری کے ضابطہ سے گھٹا ہوا ہے ان کے یہاں زیادتیٔ راوی کا اعتبار ہو گا، اگر ایک جماعت کے نزدیک حدیث صحیح ہے تو امام بخاری کے نزدیک صحت ضروری نہیں ہے۔

دوسری روایت (یعنی حدیث شہادتین) کا مدار عاصم بن کلیب پر ہے وہ بخاری کی شرط پر نہیں ہے ہاں امام مسلم کی شرط پر ضرور ہے اور وہ اس کے نقل میں منفرد ہے جیسا کہ امام بیہقی نے ذکر فرمایا ہے۔

تیسری حدیث (یعنی حدیث صلاۃ علی النبی ﷺ) کا جواب یہ ہے کہ اس میں صلوۃ کے اضافہ میں اسماعیل بن ابی زیاد منفرد ہے، علامہ عبد القادر رہاوی اس کو نقل کر کے فرماتے ہیں: **وقد تفرد بذكر الصلاة فيه إسماعيل بن أبي زياد وهو ضعيف جدًا لايعتبر بروايته ولا بزيادته**، امام دار قطنی فرماتے ہیں: **متروک الحدیث**، ابو یعلیٰ خلیلی فرماتے ہیں: **شيخ ضعيف الحديث ليس بمشهور**، اس کا شاگرد حسین ابو موسیٰ الزاہد الاصبہانی ہے اور وہ مجہول ہے، علامہ عبد الرؤف مناوی لکھتے ہیں کہ ابو موسیٰ المدینی اور امام ابن مندہ نے مختلف طرق سے نقل کیا ہے لیکن ہر ایک میں ضعفاء ہیں، اسی طرح یہ ابو داود کی شرط پر نہیں ہے تو امام بخاری کی شرط پر کیسے ہو گی۔

(**تنبیہ:** درود شریف والی روایت کا ایک جواب یہ ہے کہ بعض کتب سے معلوم ہوا کہ نسخۂ بخاری میں درود شریف کا ذکر ہے چنانچہ محمد بن سعید سنبل کا رسالہ ہے جس میں چالیس کتب احادیث کے اوائل کو جمع کیا ہے اس میں امام بخاری کے متعلق ہے: **فأقول بالإسناد المتصل إلى محمد بن إسماعيل بن إبراهيم قال: بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم باب كيف كان بدؤ الوحي إلى رسول الله ﷺ وقول الله عز وجل إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ** الخ، تو اس میں صلوٰۃ کا ذکر ہے۔

بندہ کا غالب گمان یہ ہے کہ یہ کاتب کا اضافہ ہے امام بخاری سے منقول نہیں ہے، شراح حدیث خصوصاً محقق ابن حجر جن کو اختلافِ نسخ و جمعِ نسخ کا بہت اہتمام ہے انہوں نے بھی کہیں ذکر نہیں کیا اگر ہوتا تو وہ ضرور ذکر کرتے۔)

یہ جواب سب دیتے ہیں مگر پھر سوال ہے کہ بسا اوقات روایت امام بخاری کی شرط پر نہیں ہوتی ہے اور بخاری اس سے مدد لیتے ہیں ایضاحِ مقصد میں، اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری ایسے موقع پر روایت لیتے ہیں جہاں ایسا مؤید اور اصل ہو جو شرطِ مصنف کے مطابق ہو پھر اس کی تائید سے مان لیتے ہیں۔

(۲) امام بخاری کو حمدلہ والی روایت نہیں پہنچی جیسا کہ امام مزنی کی طرف سے بعض علماء نے جواب دیا کہ ان کو روایتِ حمدلہ نہیں پہنچی لیکن اس پر اشکال ہے، اس لئے کہ شہادتین والی روایت خود تاریخ بخاری میں ہے تو حمدلہ والی روایت میرے گمان میں امام بخاری جیسے عالم نحریر مطلع خبیر سے بعید ہے کہ ان کو نہ پہنچی ہو۔

(۳) حمدلہ والی روایت سے معلوم ہوا کہ حمد ضروری ہے مگر حمد کے لئے کتابت ضروری نہیں ہے، ممکن ہے کہ امام مصنف نے زبان سے ادا کر لیا ہو لیکن حیطۂ تحریر میں نہ لائے ہوں، چنانچہ بعض محدثین سے منقول ہے کہ وہ حدیث لکھتے وقت درود شریف زبان سے پڑھ لیتے تھے لکھتے نہیں تھے، اسی طرح امام احمد سے نقل کیا گیا ہے تو گویا حمدِ لسانی پر اکتفا کیا۔

(۴) حمد کا مقصود ہے **ذكر المحمود بما يدل على التبجيل والتعظيم**، ظاہر ہے کہ وہ بسملہ میں موجود ہے جیسے رحمن ورحیم ہے جو اللہ تعالیٰ کی عظیم صفت پر دال ہے لہٰذا مقصدِ حمدلہ ادا ہو گیا۔

(۵) امام مصنف نے بسملہ سے شروع فرمایا اور اس میں ذکر اللہ موجود ہے اور حدیث حمدلہ سے مراد اللہ کا

ذکر ہی ہے، اس لئے کہ حدیث حمد تین الفاظ سے مروی ہے ا بحمد اللہ جیسا کہ ابو داود ابن ماجہ میں ہے ۲ ببسم اللہ جیسا کہ حافظ عبد القادر رہاوی نے نقل کیا ۳ بذکر اللہ جیسا کہ دار قطنی نے سنن میں اور حافظ عبد القادر رہاوی نے ذکر کیا ہے، سب کا مدار قرۃ بن عبد الرحمن پر ہے اس کے نیچے کے تلامذہ میں اختلاف ہے تو حضور ﷺ نے ایک لفظ فرمایا لیکن رواۃ نے اسے مختلف الفاظ میں ادا کر دیا ہے، اور یہ سب قدر مشترک ذکر اللہ میں شریک ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ذکر حمد اور تشہد اور بسملہ سب میں مشترک ہے، لہٰذا مصنف نے بسملہ کہہ کر سارے معانی کو ادا کر دیا، علامہ ابو زکریا نواوی نے شرح مسلم میں حدیث ہر قل میں اسی کو اختیار فرمایا کہ مقصدِ افتتاح بذکر اللہ ہے، اس جواب میں ماقبل والے جواب سے فرق یہ ہے کہ ماقبل میں حمدلہ کا ذکر ہے اور یہاں مطلق ذکر اللہ مراد ہے۔

(۶) امام مصنف نے اقتدا کی اول مانزل من القرآن کی، یعنی اول ما نزل ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ ہے، مصنف نے بسملہ سے ابتداء کی تو اس کی موافقت ہوگئی پھر ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ سب سے اول وحی ہے اور مصنف کی بھی یہ ابتداء ہے۔

(۷) امام مصنف نے حضور اکرم ﷺ کے خطوط و رسائل جو سلاطینِ عالم کے نام روانہ کئے گئے ہیں ان کا اقتداء فرمایا ہے اور وہ بسملہ سے مفتتح تھے، گویا مصنف اس کتاب کو اقوامِ عالم کے نام خط تسلیم کر رہے ہیں کہ اس کے مطابق زندگی بناؤ۔

(۸) مصنف نے حمدلہ پر اس لئے عمل نہیں کیا کہ حدیث حمدلہ منسوخ ہے اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ نے صلح حدیبیہ کے موقع پر جو صلح نامہ مرتب کیا وہ بسملہ سے کیا، لیکن یہ جواب نہایت ضعیف ہے اس لئے کہ نسخ کے لئے تاریخ کے علم کی ضرورت ہے، جب تاریخ معلوم نہیں تو نسخ کہنا بے بنیاد ہے نیز نسخ کی ضرورت جب ہے جبکہ جمع ممکن نہ ہو، یہاں جمع ہو سکتا ہے۔

(۹) امام مصنف نے یہاں آیت کریمہ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ کا اتباع کیا، یعنی مصنف نے یہ نہ چاہا کہ اپنے الفاظ کے اندر پیش قدمی کر کے اللہ و رسول ﷺ کے

کلام یعنی احادیث سے پیش قدمی کریں، اس پر اشکال یہ ہے کہ مصنف نے ترجمہ ذکر کیا اسی طرح اپنی سند ذکر فرمائی تو یہ بھی تو پیش قدمی ہے پھر حمد کیوں نہ ذکر فرمایا، بعض نے اسکا جواب دیا کہ ترجمہ اگر چہ لفظاً مقدم ہے مگر معناً مؤخر ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ سامنے ترجمہ اور سند ہے بعد میں حدیث ہے، یہ کوئی جواب نہیں ہے۔

(۱۰) بعض فرماتے ہیں کہ مصنف کے سامنے حدیث حمدلہ اور حدیث بسملہ تھی اگر حمدلہ سے افتتاح کرتے ہیں تو بسملہ چھوٹتا ہے اور بسملہ سے افتتاح کرتے ہیں تو حمدلہ چھوٹتا ہے، اور اگر حمدلہ سے افتتاح کرتے تو طریقۂ متعارف کے خلاف ہوتا ہے، لیکن یہ جواب ضعیف ہے دونوں کو جمع کر دینا کیا ممکن نہیں تھا۔

(۱۱) بعض نے یہ جواب دیا کہ بخاری کے نسخ قدیمہ میں حمدلہ مذکور ہے لیکن مبیضین کی گڑبڑ سے ساقط ہوگئی، لہٰذا مصنف پر کوئی الزام نہیں، یہ علامہ عینی نے اختیار کیا ہے پھر فرماتے ہیں یہ احسن الاجوبہ ہے، مگر یہ جواب ضعیف ہے اس لئے کہ اگر بخاری ایسی کتاب ہے کہ اول لفظ پر ہی مبیضین ساقط کر گئے تو پھر اس پر کوئی کیا اعتماد کرے گا، پھر بخاری کے بہت سے نسخ ہیں کسی ایک میں بھی حمدلہ نہیں۔

اگر حمدلہ مذکور ہے تو کسی ایک نسخہ میں تو یقیناً ہوتا، سند سے پیش کرو کہ کس کی روایت میں ہے، خود امام مصنف کی دیگر تالیفات میں حمدلہ نہیں ہے، جو کتب ہمارے پاس ہیں جیسے (۱) الادب المفرد (۲) تاریخ کبیر (۳) تاریخ صغیر (۴) کتاب الضعفاء صغیر (۵) کتاب الکنیٰ (۶) جزء رفع الیدین (۷) جزء القراءۃ خلف الامام (۸) کتاب خلق افعال العباد ان میں سے کسی میں حمدلہ نہیں ہے سب میں بسملہ موجود ہے۔

خود مصنف کے اساتذہ نیز ان کے اساتذہ کا تصنیف میں طریقہ یہ تھا کہ حمدلہ ذکر نہیں کرتے تھے جیسے امام مالک، ابوبکر ابن ابی شیبہ، امام احمد بن حنبل، امام حمیدی، عبدالرزاق، امام دارمی، امام ابوداؤد سب کا طرز بسملہ سے ہی تھا، معلوم ہوا کہ مصنف نے اولین کا طرز اختیار کیا ہے، ان سب کتب میں کوئی کہہ سکتا ہے کہ حمدلہ موجود تھا اور بعد کے لوگوں نے ساقط کر دیا اس لئے یہ بھی کوئی جواب نہیں۔

(۱۲) حضرت اقدس شیخ الحدیث صاحب دام ظلہم ۱۳۸۴ھ میں جب حج بیت اللہ کے لئے تشریف لے گئے تھے تو خواب میں دیکھا کہ میں مدینہ منورہ میں ہوں اور علماء کی ایک جماعت مجھ سے بخاری پڑھانے کے لئے

درخواست کررہی ہے، امام بخاری بھی وہاں موجود ہیں، حضرت شیخ نے ہر چند معذوری ظاہر کی لیکن امام بخاری نے فرمایا کہ پڑھاؤ جہاں ضرورت ہوگی وہاں میں بتلاؤنگا، حضرت شیخ نے شروع کرادیا اور یہی سوال وجواب شروع ہوا تو امام بخاری نے فرمایا کہ اصل بات یہ ہے کہ یہ مستقل کتاب نہ تھی کراسہ کراسہ کی شکل میں موجود تھی بعد میں لوگوں نے جمع کرلیا اسلئے حمدلہ وغیرہ لکھنے کی نوبت نہ آئی، اب شیخ کے نزدیک یہی احسن الاجوبہ ہے، لیکن بھائی بڑوں کی بات ہے، جب امام عقیلی کے بیان کے مطابق امام بخاری نے تصنیف مکمل کرکے اپنے تین اساتذہ کے سامنے پیش کی تو کیا غیر مرتب ہی پیش کردی ہوگی؟ پھر فربری نے دو مرتبہ پڑھی ۲۴۸ھ میں اور ۲۵۲ھ میں تو کیا اس وقت تک غیر مرتب تھی اور پھر مرتب کرنے کا وقت ہی نہ ملا اسلئے یہ جواب مشکل ہے۔

(۱۳) بالکل سڑا ہوا بدبو دار جواب کہ مصنف نے اپنی کتاب کو کتاب ہی نہیں سمجھا اس لئے حمدلہ وغیرہ کچھ ذکر نہ کیا، یہ بالکل بدبو دار جواب ہے، حضور اکرم ﷺ کی احادیثِ مبارکہ لکھنا، تراجم کی تبییض بین الروضۃ والمنبر کرنا، حرمِ محترم میں لکھنا، ہر حدیث کے لئے غسل کرنا، دو رکعت نماز پڑھنا، استخارہ کرنا تو کیا وہ کتاب اس قابل بھی نہ تھی کہ حمدلہ لکھا جائے؟

(۱۴) حضور اکرم ﷺ کا ارشادِ مبارک اس زمانہ کے اعتبار سے تھا جب کہ لوگ اپنے مضامین کو اشعار سے شروع کرتے تھے تب فرمایا کہ حمدلہ سے افتتاح کیا کرو۔

بندہ کے نزدیک ان میں پسندیدہ جواب تین ہیں (۱) لفظاً کتابت نہ کی (۲) حمدلہ کا مقصد ذکر اللہ ہے اور وہ ذکر بسملہ سے ادا ہو گیا، اس کے ساتھ بعض اور جواب بھی آسکتے ہیں کہ نفسِ ذکر پر اکتفاء کیا وغیرہ وغیرہ۔

بسم اللہ: باء حرفِ جار ہے، ابن ہشام نے مغنی اللبیب میں باء کے چودہ معنی ذکر کئے ہیں، اصل معنی الصاق کے ہیں اسی لئے امام سیبویہ نے اسی پر اکتفا کیا ہے، یہاں پر باء کس معنی میں ہے؟ علامہ زمخشری کے نزدیک مختار یہ ہے کہ باء ملابست کے لئے ہے مقصد یہ ہے کہ جو مقصود شروع ہوگا وہ اللہ کے نام سے شروع ہو۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ باء استعانت کے لئے ہے گویا اللہ تعالیٰ سے مدد طلب کی جارہی ہے، اسے قاضی بیضاوی نے ترجیح دی ہے۔

نحاتِ کوفیین و بصریین کا اختلاف ہے کہ اس کا متعلق اسم ہے یا فعل؟ بصریین کی رائے ہے کہ اسم محذوف ہے اور کوفیین کے نزدیک فعل تقدیرِ کلام ہے أي أبدأ ببسم الله، پھر ان کے یہاں متعلق کو مقدم مانا گیا ہے اور بعض بصریین کے نزدیک مؤخر ہے، علامہ زمخشری کی رائے ہے کہ فعل خاص مؤخر ہے یعنی جو کام ہو گا اسی کا فعل محذوف ہو گا جیسے لکھنا ہو تو بسم الله الرّحمٰن الرّحیم أکتب، پڑھنا ہو تو بسم الله الرّحمٰن الرّحیم أقرأ، اسی طرح کوئی کام اور کرنا ہو تو اس کے مطابق فعل ہو گا اور موقع کے لحاظ سے فعل کو مقدر مانا جائے گا وهو کل ماجعل التسمیة مبدأ له یؤخر کذافي البیضاوي.

جو حضرات عام فعل کو متعلق مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ عام اشمل ہونے کی وجہ سے اولی ہے، لیکن عام ماننے کی صورت میں اشکال یہ ہے کہ صرف ابتداء میں تو استعانت مقصود ہو گی دوسرے امور میں نہیں لہٰذا متعلق کو خاص ماننا بہتر ہے، پھر بہتر یہ ہے کہ مؤخر مانے تاکہ ابتداء بالبسملہ ہو، دوسری وجہ یہ ہے کہ متعلق کی تاخیر حصر کے لئے مفید ہے، ابو حیان نے اس پر اعتراض کیا کہ تقدمِ ظرف مفید حصر نہیں، علامہ ولی الدین عراقی نے حواشی کشاف میں اس کو رد کیا ہے اور مراد یہ ہے کہ اللہ ہی کے نام سے کام کر رہا ہوں۔

پھر اسم کا مقابل کبھی فعل و حرف ہوتا ہے، کبھی اس کا مقابل صفت ہوتی ہے، اور کبھی لقب و کنیت مقابل ہوتے ہیں، ہر ایک کے تقابل سے مراد متعین ہو گی۔

اسم: اہلِ بصرہ نے اسے سُمُوٌّ سے ماخوذ مانا بمعنی بلند ہونا، کوفیین نے وَسْمٌ اسکا مادہ مانا ہے بمعنی علامت، راجح وہ ہے جو اہلِ بصرہ نے اختیار کیا ہے اس لئے کہ اسم کی جو تفریعات نکلتی ہیں وہ اسی سے ہے، ماضی سَمَّیْتُ آئے گا نہ کہ وَسَمْتُ، اسی طرح اسکی تصغیر سُمَیٌّ آئے گی نہ کہ وُسَیْمٌ، اسی طرح اس کا مفعول مُسَمّٰی ہے نہ کہ موسوم، یہ سب دلیل ہے کہ اہلِ بصرہ کا قول راجح ہے۔

نیز کوفیہ کے قول میں بقول حافظ ابن تیمیہ کے اشتقاقِ اوسط ہو گا اور بصریہ کے قول پر اشتقاقِ اصغر ہو گا یہی اولیٰ ہے اور اس میں نہ ہو تو اشتقاق اکبر ہے، اشتقاق اصغر یہ ہے کہ نفسِ مادہ و ترتیب دونوں میں اتحاد ہو جیسے ضَرَبَ ضَرْب سے ماخوذ ہے اور اشتقاقِ اوسط یہ ہے کہ مادہ میں اتحاد ہو لیکن ترتیب اس میں نہ ہو جیسے جَذَبَ جَبَذَ سے ماخوذ ہے تو مادہ متحد ہے لیکن ترتیب مختلف ہے، اور اشتقاق اکبر یہ ہے کہ دو حرف میں اتحاد ہو

باقی میں اختلاف ہو۔

علامہ عبد الروف مناوی نے فیض القدیر میں علامہ حرانی سے نقل کیا کہ اسم میں دونوں بات ہے، اسم سے ماخوذ ہے باعتبار لفظ کے اس لئے کہ لفظ علامت ہے ملفوظ کے لئے اور سمُوّ سے ماخوذ ہے باعتبار مُسَمّیٰ کے بمعنی بلندی۔

اللہ: **ھو علم للذات الواجب الوجود المستجمع لجمیع صفات الکمال**، علامہ سید شریف جرجانی فرماتے ہیں کہ جس طرح عقول اللہ تعالیٰ کی ذات میں متحیر ہیں ایسے ہی اس کے نام میں تحیر ہے کوئی تفصیل معلوم نہیں ہو سکی، یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذاتِ اقدس کی شعائیں اس اسم پر پڑ گئیں تو اللہ کے نام کی کوئی تحقیق نہیں ہو سکی، یہی امام اعظم ابو حنیفہ، امام محمد، امام شافعی، خلیل، سیبویہ، زجاج، ابن کیسان، علامہ خطابی، امام الحرمین کا قول ہے، امام غزالی فرماتے ہیں کہ اللہ علم ہے ذات واجب الوجود کا۔

الرّحمٰن الرحیم: یہ حق تعالیٰ کی صفاتِ مخصوصہ ہیں، رحمٰن ابلغ ہے رحیم سے اس لئے کہ رحمٰن میں الفاظ زائد ہیں: **و زیادۃ المباني تدل علی زیادۃ المعاني**، رحمن عام ہے فی الدنیا والآخرۃ اور رحیم فی الدنیا خاصۃ، اسی طرح رحمن جو جلائل نعم دے اور رحیم جو چھوٹی نعمتیں دے، بسملہ میں خاص طور سے یہ اوصاف رحمٰن ورحیم جو اختیار کئے گئے ہیں علامہ مناوی فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام صفات کمال پر دال ہیں، جس کی رحمت عام ہو اور نعمت تام ہو اس سے شوائب نقص منتفی ہوں گے۔

لفظ اللہ میں بلخی کی رائے یہ ہے کہ معرب ہے پھر کہتے ہیں کہ سریانی ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ عربی ہے، اسی طرح رحمن میں بعض کہتے ہیں کہ رخمٰن سے معرب ہے لیکن صحیح ہے کہ یہ بھی عربی ہے، اعلم نحوی، ابن مالک، ابن ہشام کی رائے ہے کہ علَم ہے۔

مسئلہ اسم و مسمّٰی کا: ایک مسئلہ اسم و مسمّٰی کا متکلمین میں چل پڑا ہے، آیا دونوں ایک ہے یا الگ الگ، یا لاعین ولاغیر ہے؟ اسم و مسمّٰی کا جھگڑا جیسا کہ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ قدماء میں مشہور نہ تھا امام احمد کے بعد مشہور ہوا، ابراہیم حربی اسے بدعت کہتے ہیں، امام ابو جعفر طبری فرماتے ہیں: **القول في الاسم والمسمّی من الحماقۃ المبتدعۃ**، شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے الاسم للمسمّی کو راجح کہا ہے، یہ باریک سا

مسئلہ ہے، جہمیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ اسم اور ہے اور مسمّٰی اور ہے اور دونوں مغایر ہیں، لہٰذا اسم اللہ ہے تو غیر یعنی مسمّٰی مخلوق ہے، یہ مسلکِ اہل السنۃ کے خلاف ہے۔

اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ دونوں اعتبار سے قدیم ہے، اس سلسلہ میں بعض احناف فرماتے ہیں کہ اسم و مسمّٰی ایک ہے، یہ قول ابو القاسم الطبری اللالکائی، ابو بکر عبد العزیز، ابو محمد البغوی، ابن فورک سے منقول ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں مغایر ہیں، یہ معتزلہ وجہمیہ کی رائے ہے، علامہ ابن جماعہ فرماتے ہیں کہ یہی حق ہے، اسی طرح اس کی تصویب امام غزالی، حافظ ابن حجر نے کی ہے، عبد ضعیف کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کہ دونوں مغایر ہیں، بعض حضرات نے لا عین ولا غیر کہا ہے۔

امام ابو الحسن اشعری سے منقول ہے کہ اسماء الٰہیہ تین قسم کے ہیں (۱) عینِ ذات جیسے موجود یہ عینِ ذات ہے (۲) غیر ذات جیسے اللہ تعالیٰ کا خالق ہونا یہ اللہ تعالیٰ کا غیر ہے، خلق کا تعلق مخلوق سے قائم ہے (۳) لا عین ولا غیر جیسے علیم وقدیر ہونا، لیکن امام ابو الحسن اشعری کا مذہب یہ ہے کہ صفتِ خالق غیرِ ذات ہے اس کی وجہ انہوں نے یہ بیان کی کہ اللہ تعالیٰ کیسات (۷) صفات قدیم ہیں حیاۃ، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام، باقی سب درحقیقت صفاتِ افعال ہیں جو قدرت اور ارادہ کے تعلق کا نام ہے، متعلقات وصفات کے اختلاف سے صفت مختلف ہوتی ہے مثلاً تخلیق کے ساتھ قدرت وارادہ ہوگا تو اس پر خالق کا اطلاق ہوگا احیا کے ساتھ قدرت ہو تو محیی ہے اماتت کے ساتھ قدرت وارادہ ہو تو ممیت ہے اور یہ تعلق حادث ہے۔

لیکن امام ابو منصور ماتریدی کے نزدیک جتنے صفاتِ افعال ہیں وہ سب صفاتِ ذات ہیں اور یہ قدیم ہیں، اس لئے کہ صفاتِ فعل داخل ہیں صفت تکوین میں اور صفتِ تکوین قدیم ہے لہٰذا تمام صفات قدیم ہیں، اسکا تقاضہ یہ ہے کہ خالق غیر رب نہ ہو، امام اعظم ابو حنیفہ سے عقیدۂ طحاوی میں منقول ہے: و کان خالقًا و لا مخلوق.

واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

(ص ۲) باب کیف کان بدؤ الوحي إلیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

وقول اللہ عزّوجلّ

إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ

ترجمہ: باب، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول کس طرح ہوا اور خداوند قدوس کا یہ فرمان کہ ہم نے آپ پر وحی کا نزول اسی طرح فرمایا ہے جس طرح حضرت نوح اور ان کے بعد آنے والے انبیاء علیہم السلام پر فرمایا تھا۔

تشریح: امام بخاری نے اپنی کتاب میں یہ پہلا ترجمہ قائم فرمایا ہے، یہاں پر چند چیزیں قابل ذکر ہیں۔

(۱) اس ترجمہ کے اجزاء تحلیلیہ کی تشریح (۲) تراجم ستہ کی نوعیت (۳) وضع تراجم میں امام بخاری کا طریقہ (۴) امام بخاری نے سب سے اول اس ترجمہ کو کیوں ذکر فرمایا؟ (۵) امام کی غرض اس ترجمہ سے کیا ہے؟ (۶) امام نے جو روایات ترجمہ میں ذکر کی ہیں وہ کس طرح مطابق ہیں؟ اس اخیری چھٹی چیز کے متعلق بالاجمال یہ کہہ دینا کافی ہے کہ مطابقت ہر روایت کے ذیل میں آجائے گی، البتہ قابلِ ذکر پانچ ابتدائی امور ہیں۔

(۱) ترجمہ کے اجزاء تحلیلیہ یعنی ہر ہر لفظ کی الگ الگ تشریح۔

باب: اس کے متعلق تم پڑھ چکے ہو کہ یہ واوی تھا الف سے بدلا گیا، باب مدخل الامکنہ کو کہتے ہیں، اصطلاح بلغاء میں مایتوسل بہ إلی غیرہ پر اطلاق آتا ہے۔

یہاں باب کا ماخذ کیا ہے؟ بعض کہتے ہیں کہ یہ بابِ علم ہے جو مستعمل ہے علیٰ طائفۃ من المسائل پر اور باب الدار سے ماخوذ ہے، جس طرح باب سے گھر میں داخل ہوتے ہیں اسی طرح بابِ علم سے علم میں داخل ہوتے ہیں، اس پر اشکال یہ ہے کہ باب تو دار کا ابتدائی حصہ ہوتا ہے اور بابِ علم پورے مسائل کے مجموعہ کا نام ہوتا ہے جس کی ابتداء وانتہاء ہے تو ماخوذ وماخوذ منہ میں مناسبت نہیں ہے، اس لئے بعض کی رائے ہے کہ باب بمعنی الوجہ سے ماخوذ ہے یعنی ابواب کے مضامین مختلف ہوتے ہیں جس طرح لوگوں کے وجوہ اور چہرے مختلف ہوتے ہیں اس لئے لفظِ باب استعارہ ہے۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ باب بمعنی الدار کی جمع ابواب آتی ہے اور باب بمعنی الوجہ کی جمع بابات آتی ہے،

اس سے معلوم ہوا کہ یہ باب دار سے ماخوذ ہے، معلوم ہوا کہ باب اصطلاح میں مجموعۂ مسائل کو کہتے ہیں۔
کتاب کی مثال جنس کی سی ہے اور باب نوع کے منزلہ میں ہے اور فصل صنف کے منزلہ میں ہے۔

ترکیب: یہاں باب کو تین طرح سے پڑھا گیا ہے (۱) بَابٌ (۲) بَابُ (۳) بَابْ، اول دوم کو عام شراح قاضی عیاض وغیرہ ذکر کرتے ہیں اور بالسکون کو علامہ کرمانی نے ذکر کیا ہے۔

اب اگر بالتنوین ہے تو خبر ہے مبتدا محذوف کی أي هذا باب، اور اگر ضمہ ہے تو مضاف ہے اور مضاف الیہ آئندہ کا جملہ ہے، اور اگر ساکن ہے تو علیٰ سبیل العدد ہے اس صورت میں مقام اعرابی وغیرہ کچھ نہیں جیسے کئی چیزوں کو ساتھ شمار کرتے ہیں تو ساکن پڑھتے ہیں، زید، عمرو، بکر وغیرہ، ایسے ہی اسکو پڑھیں گے، مگر یہ بعید ہے اس لئے کہ شمار جب کرتے ہیں تو معدودین میں فاصلہ نہیں ہوتا ہے، یہاں ایک باب سے دوسرے بات تک کتنا فاصلہ ہے بہت سے بہت حدیث کے مجموعہ کا فاصلہ ہو جائیگا، نیز شمار کرنا مقصود نہیں ہے لہٰذا یہ اعراب مشکل ہے اس لئے اول دو راجح ہے۔

علامہ عبدالرؤوف مناوی نے لکھا ہے کہ ابن محور نے شرح ابوداؤد میں لکھا ہے کہ لفظِ باب اولاً تابعین میں استعمال کیا گیا ہے۔

نسخ بخاری کا اختلاف اکثر نسخ بخاری میں باب کا لفظ موجود ہے لیکن ابو ذر ہروی فرماتے ہیں کہ اصیلی کے نسخہ میں باب کا لفظ موجود نہیں ہے، اب کلام کیف کان سے شروع ہوگا تو جملہ استفہامیہ ہوگا کس طرح سے وحی کا نزول ہوا؟

اگر باب کا لفظ نہیں ہے تو کوئی اشکال نہیں ہے لیکن اگر باب ہے اور بالاضافت ہے تب تو اشکال ہے کہ کیف استفہام ہے اور کیف صدرِ کلام کو چاہتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کیف اس جملے میں صدرِ کلام کو چاہتا ہے جس کے ابتداء میں واقع ہو اور یہاں ایسی ہی صورت ہے اس لئے کہ کیف جملہ فعلیہ کے صدر میں واقع ہے فلا اشکال، علامہ نواوی فرماتے ہیں کہ یہاں پر مضاف محذوف ہے أي باب جواب كيف كان بدؤ الوحي اس لئے کہ باب میں جو آگے روایات وغیرہ مذکور ہیں وہ جوابات ہیں، لیکن بندہ کے خیال میں اگر تقدیر نہ مانیں تب بھی کوئی اشکال نہیں ہے اس لئے کہ ترجمہ کا ظاہری لفظ یہ ہے کہ گویا امام بخاری سوال اُٹھا رہے ہیں اس کا جواب

احادیث کی روشنی میں معلوم ہوگا تو ترجمہ سوال ہے اور جواب حدیث ہے۔

امام بخاری نے چاہے باب ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو ان پر سوال یہ ہے کہ اگر باب ہے تو پھر مصنف نے اس ترجمہ کو باب سے کیوں شروع فرمایا؟ حالانکہ اور عناوین کتاب سے آتے ہیں نہ کہ باب سے، اور اگر باب نہ ہو تب بھی سوال ہے کہ ہر مضمون باب سے ہے یہاں باب کیوں نہیں؟

اول صورت میں جواب یہ ہے کہ وحی مقدمہ ہے تمام چیزوں کے لئے اور جن چیزوں سے مقاصد شروع کئے جاتے ہیں مقدمہ ان سے شروع نہیں ہوتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ مقدمہ اُمّ الابواب اور اصل الاصول اور مقسم ہے اور آئندہ آنے والے اقسام ہیں، اگر کتاب سے شروع کرتے تو مقسم اور اقسام میں فرق نہ ہوتا اس لئے باب ذکر کیا، اور اگر لفظ باب ہی نہ ہو تو جواب اول یہاں چلے گا، حاصل یہ ہے کہ یہ مقدمہ ہے اور آئندہ آنے والے مضامین مقاصد ہیں تو مقاصد کو کتاب سے شروع کیا جائے گا نہ کہ مقدمہ کو۔

کیف کان: حضور اکرم ﷺ کی طرف وحی کی ابتداء کیسے ہوئی؟ کیف بیانِ کیفیت وحال کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔

بَدْؤ: بَدْؤ اور بُدُوّ قاضی عیاض مالکی فرماتے ہیں یہ لفظ دو طرح سے مروی ہے، بَدْؤ بسکون الدال وبالہمزہ اور بُدُوّ بضم الدال و تشدید الواو، اول صورت ابتداء کے معنی میں ہے دوسری صورت ظہور کے معنی میں ہے، علامہ زکریا انصاری فرماتے ہیں کہ اول احسن ہے اس لئے کہ وہ دونوں معنی کو شامل ہے، اس لئے کہ ابتداء ہوگی تو ظہور ہوگا، علامہ برماوی فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی کسی کو مستلزم نہیں ہے، علامہ ابن حجر فرماتے ہیں کہ جو روایات مجھ کو پہنچی ہیں وہ سب ہمزہ سے ہے، بُدُوّ واو سے کہیں نہیں ملا ہے، بخاری کی ایک روایت میں لفظ بَدْؤ کے بجائے ابتداء وارد ہے، معلوم ہوا کہ روایت اولیٰ یعنی بالہمزہ راجح ہے أي کیف کان ابتداء الوحي.

الوحي: لغت میں وحی الإعلام فی خفاء کو یا إلقاء بسرعة کو کہتے ہیں، وحی کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے دلالت اخذ کی جائے جیسے امر، ایماء، تصویت، رمز وغیرہ، وحی کے ابتدائی معنی الإعلام فی خفاء یا الإعلام بسرعة کے ہیں، اصطلاح میں الإعلام بالشرع کے ہیں، اور کبھی وحی مفعول بمعنی موحیٰ یعنی

الکلام المنزّل من اللہ علیٰ رسولہ کے معنی میں آتی ہے۔

اس کلام اور وحی کے آنے کی صورت مختلف تھی، امام ابو القاسم سہیلی نے الروض الانف میں وحی کی سات قسمیں لکھی ہیں۔

(۱) وحی منام جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: أول مابدیٔ به رسول الله ﷺ الرؤیا الصالحة (۲) أن یتمثّل له الملک رجلاً (۳) في مثل صلصلة الجرس، یہ دونوں حضرت عائشہؓ کی روایت ثانیہ میں ہے (۴) حضرت جبرئیل علیہ السلام شکل اصلی میں ظاہر ہوں یعنی چھ سو پر ہوں اور یواقیت اور موتیوں سے بھرے ہوئے ہوں (۵) القاء فی القلب چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں: إنّ روح القدس نفث في روعي أنّ نفسًا لن تموت حتی تستکمل رزقها ألا فاتقوا الله و أجملوا في الطلب وتوکّلوا علیه (۶) حق تعالیٰ شانہ من وراء الحجاب کلام کرے یا یقظہ میں کلام کرے جیسے لیلۃ الاسراء میں ہوا یا خواب میں کلام کرے جیسا کہ ترمذی میں حضرت معاذؓ کی روایت ہے: رأیت ربي في أحسن صورة فقال: فیم یختصم الملأ الأعلی؟ فقال: لا أدري، الحدیث (۷) وحی اسرافیل یعنی اسرافیل وحی لے کر آئیں کما کان في ابتداء الامر.

حضرت شیخ کی رائے ہے کہ بنظر غائر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سات قسمیں چار میں مندرج ہو جائیں گی تو حقیقت میں صرف چار قسمیں ہیں (۱) سماع کلام قدیم من الرب تعالیٰ (۲) تلقی بالقلب (۳) بواسطۃ الملک (۴) وحی منام، کیونکہ اگر ہر ملک کے آنے کو دیکھا جائے تو پھر ملک الجبال بھی آپ ﷺ کی خدمت میں آیا ہے اور آپ سے آکر عرض کیا کہ ان پہاڑوں کو ملادوں اگر آپ فرمائیں لیکن وحی نہیں لائے تھے الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ ان کا آنا من جانب اللہ خود وحی ہے، صاحب روح المعانی فرماتے ہیں کہ تلقی بالقلب عام ہے منام میں ہو یا یقظہ میں اب تین ہی صورت ہے (۱) سماع کلام قدیم (۲) سماع ملک (۳) تلقی بالقلب۔

احناف نے وحی کی دو تقسیم کی ہے، وحی ظاہری، وحی باطنی، چنانچہ فخر الاسلام بزدوی نے اصول میں دو قسم بیان کی ہے وحی باطنی نبی کا اجتہاد ہے جس پر ثابت کیا گیا ہو اور اس سے نہ ہٹایا گیا ہو، قولِ اصح پر اجتہاد کا حق انبیاء کو حاصل ہے تو اجتہاد مطابق واقعہ ہے یا نہیں؟ جو مطابق واقعہ ہو گا وہ وحی باطنی ہے اس لئے کہ وحی کا فائدہ

وہاں بھی حاصل ہو گیا ہے اور نبی کے اجتہاد میں موافقت ضروری ہے، وحی ظاہر کی تین قسم ہے (۱) فرشتہ شفاہاً کلام کرے (۲) ملک اشارۂ مفہمہ کرے، علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس روایت کا مصداق إنّ روح القدس نفث في روعي الحديث ہے، اسے امام ابو عبید القاسم بن سلام نے روایت کیا ہے تو روح سے مراد جبرئیل ہیں اور نفث سے مراد اشارۂ مفہمہ ہے (۳) الہام یعنی بغیر واسطہ کلام واشارہ کے القاء ہو، علامہ سرخسی نے الہام کو وحی باطن شمار کیا ہے۔

بعض احناف علامہ بزدوی کے کلامکو اور بعض سرخسی کے کلام کو راجح کہتے ہیں، علامہ ابن امیر الحاج حلبی نے قوام الدین سے نقل کیا کہ انہوں نے سرخسی کے بیان کو ترجیح دی ہے، پھر ان فقہاء پر اعتراض ہے کہ اس میں لیلۃ الاسراء کا بیان نہیں کیا جبکہ اللہ تعالیٰ نے بغیر واسطہ کے کلام فرمایا اسی طرح منام کو ذکر نہیں فرمایا، ابن امیر الحاج حلبی نے اس کا جواب دیا ہے کہ تکلم لیلۃ الاسراء وحی ظاہر میں داخل ہے اور منام وحی باطنی میں داخل ہے، علامہ حلیمی نے وحی کی ۴۶ صورتیں لکھی ہیں، حافظ ابن حجر (۲۲/۱) فرماتے ہیں کہ ان میں اکثر حامل وحی کی صفات ہیں اور ساری مذکورہ بالا اقسام میں داخل ہیں۔

إلى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: رسول کے معنی لغت میں قاصد کے ہیں تو رسول اللہ کا پیغامبر ہوتا ہے۔

رسول اور نبی کی تعریف: رسول کی تعریف کیا ہے؟ (۱) بعض فرماتے ہیں کہ رسول وہ شخص ہے جو نبی ہو اور اس کے ساتھ کتاب ہو (۲) بعض فرماتے ہیں کہ جو شریعت جدیدہ لے کر بھیجا گیا ہو چاہے کتاب ہو یا نہ ہو (۳) بعض فرماتے ہیں کہ رسول وہ ہے جس کے پاس وحی بجمیع انواعہ ہو اور نبی وہ ہے جس کے پاس ببعض الانواع وحی آئے (۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رسول وہ ہے جو انذار للکفار کے لئے بھیجا گیا ہو خواہ شرعِ جدید ہو یا نہ ہو اس لئے کہ حضرت یوسف علیہ السلام اللہ کے رسول تھے لیکن شرع جدید نہ تھی بلکہ ملت ابراہیمی کے متبع تھے، اسی طرح حضرت داؤد و سلیمان علیہما السلام بھی رسول تھے اور شرع موسوی کے پابند تھے، اب یہ کہ بعض اوقات جزئی صورت میں کسی خاص مسئلہ کا جواب دینا اتباع سے خارج نہیں، یہ تفصیل شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے کتاب النبوات میں کی ہے۔

حق یہ ہے کہ نبی و رسول کی تعریف میں کوئی نص شرعی نہیں ہے علماء نے اپنے طور پر مختلف تعریف کی

ہیں، اولیٰ وہ ہے جو حافظ ابن تیمیہ نے فرمایا: نبی اللہ کا وہ مخصوص بندہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ اپنی جانب سے خبر دینے کے لئے برگزیدہ ومنتخب فرمائیں، حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اب اگر اس کے ساتھ انذار للکفار ہو تو وہ رسول ہے۔

نبی ورسول کا فرق: اب یہ کہ نبی ورسول میں فرق ہے یا نہیں؟ سید شریف نے تعریفات میں معتزلہ سے نقل کیا ہے کہ دونوں مترادف ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم ﷺ کو کبھی نبی فرمایا ہے اور کبھی رسول، محقق ابن الہمام سے بھی ترادف کا قول منقول ہے لیکن علامہ ابن حجر مکی شافعی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ جن احادیث میں انبیاء اور رسل کی تعداد میں فرق کیا گیا ہے وہ دلالت کرتی ہیں کہ دونوں میں ترادف نہیں ہے۔

مسند احمد میں حضرت ابوامامہؓ سے مروی ہے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ نے حضور اکرم ﷺ سے پوچھا: کم وفاء عدّة الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا الرسل من ذالك ثلاث مائة وخمسة عشر جمًّا غفيرًا، اسی طرح سے امام احمد بن حنبل، ابن سعد وغیرہ نے حضرت ابوذر غفاریؓ سے نقل کیا ہے اس میں بھی خمسۃ عشر ہے اور امام ابن حبان نے کتاب الصحیح میں حضرت ابوذرؓ سے نقل کیا کہ حضرت ابوذرؓ نے سوال کیا حضور ﷺ سے کہ انبیاء کتنے ہیں؟ تو فرمایا کہ ایک لاکھ چوبیس ہزار، پھر پوچھا کہ رسل کتنے ہیں؟ فرمایا کہ ۳۱۳ ہیں، اس پر پوچھا کہ اول الرسل کون ہیں؟ فرمایا کہ آدم ہیں، پھر پوچھا أنبي مرسل؟ قال: نعم خلقه الله بيده ثمّ نفخ فيه من روحه، اس کی تصحیح امام ابن حبان نے کی ہے، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں لیکن امام ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں داخل کیا ہے اور ابراہیم بن ہشام کو اس سے متہم کیا ہے، یہ راوی متکلم فیہ ہے قال أبو حاتم: كذاب ووافقه علي بن الجنيد ووثقه الطبراني وذكره ابن حبان في الثقات، ان روایات کے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ عددِ رسل خاص ہے اور عددِ انبیاء عام ہے، اب ترادف کس طرح ہے؟

علامہ عبدالرؤف مناوی نے شرح جامع صغیر میں نہایت عریض وطویل کلام کیا ہے، فرمایا کہ ابن الہمام پر الزام لگانا غلط ہے بلکہ قاضی عضد الدین زمخشری، علامہ جرجانی وغیرہ محققین نے ذکر کیا ہے، لیکن زمخشری و جرجانی نے جو کلام نقل کیا اس سے عدم ترادف ہی معلوم ہوتا ہے، علامہ زمخشری کا کلام علامہ عبدالرؤف مناوی

نے نقل کیا اس میں ہے کہ رسول وہ نبی ہے جس کو کتاب دی گئی ہو معلوم ہوا کہ رسول کے پاس کتاب ہے اور نبی غیر رسول کے پاس کتاب نہیں ہے، یہی تعریف علامہ جرجانی نے شرح مواقف میں کی ہے، اس پر مولیٰ خسرو نے اعتراض کیا فرماتے ہیں کہ یہ تعریف احادیث کے خلاف ہے اس لئے کہ تعریف یہ کی کہ نبی وہ ہے جس کے پاس کتاب نہ ہو حالانکہ ابو ذرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسل ۳۱۳ ہیں اور صحف کل ۱۰۴ ہیں، اس کا جواب علامہ مناوی نے دیا کہ اگر وہ کسی کتاب کے پابند ہوں تو وہ بھی رسول ہیں۔

مشہور یہ ہے کہ اس میں عموم خصوص کی نسبت ہے، قاضی عیاض فرماتے ہیں: **كل رسول نبي ولا عكس** اور بعض نے اسپر اتفاق نقل کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔

فی حد ذاتہ نبوت ورسالت کیا چیز ہے؟ ابن امیر حاج نے رسالت کی تعریف کی ہے: **وهو سفارة بين الحق والخلق تنبه ذوي الألباب على ماتقصر عنه عقولهم في صفات معبودهم ومعادهم ومصالح دينهم ودنياهم ومستحثات تهديهم ودوافع شبه تر ديهم.**

نبوت افضل یا رسالت: اب سوال یہ ہے کہ نبوت ورسالت میں افضل کون ہے؟ علامہ شہاب الدین قرافی فرماتے ہیں کہ رسالت افضل ہے اس لئے کہ رسالت کا تعلق حق وخلق سے ہے تو متعدی افضل ہے، علامہ عزالدین ابن عبد السلام کی رائے ہے کہ دونوں میں مفاضلتِ وجہ یہ ہے، رسالت کی افضلیت کی وجہ تو معلوم ہوگئی اور نبوت افضل اس لئے ہے کہ نبوت میں اللہ تعالیٰ کا خطاب نبی کو نبی کے متعلق ہوتا ہے اور جو خطاب نبی سے متعلق ہو وہ افضل ہے اس خطاب سے جس کا تعلق امت سے ہو، اور کتاب القواعد میں علامہ عزالدین ابن عبد السلام نے نبوت کو ترجیح دی ہے رسالت پر اس لئے کہ رسالت میں اللہ کا خطاب مخلوق سے متعلق ہوتا ہے اور نبوت میں اللہ تعالیٰ نبی ہی سے متعلق نبی کو بتلاتے ہیں تو نبوت کا تعلق دونوں طرف اللہ سے ہے اور رسالت کا تعلق ایک طرف اللہ سے ہے اور دوسری طرف بندوں سے ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

درود شریف کا حکم: حضور اکرم ﷺ کا نام مبارک جب بھی آئے تو ایک مرتبہ درود پڑھنا واجب ہے، پھر اس کے بعد میں دو قول ہیں (۱) ہر مرتبہ واجب (۲) مجلس میں ایک مرتبہ واجب ہے پھر مستحب ہے، علماء فرماتے ہیں کہ درود شریف درود پڑھنے کی نسبت سے نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتے ہوئے پڑھے،

انشاء کی صورت پیدا کرلے جیسا کہ امام تقی الدین ابن دقیق العید فرماتے ہیں، صحابہ کے نام پر رضی اللہ عنہ اور ائمہ کرام محدثین عظام کے نام پر رحمہ اللہ وغیرہ کہنا مستحبات میں سے ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وقول اللہ عزو جل: قول برفع اللام وکسرہ، رفع کی دو صورت ہے، اول یہ کہ باب نہ ہو تو کیف کان پر عطف ہوگا اور باب ہے اور منون ہے تو بھی کیف کان پر عطف ہوگا اور اگر باب مضاف ہے تو قول مجرور ہوگا باب قولِ اللهِ أي باب معنی قولِ اللهِ، یاباب الاحتجاج بقول اللهِ عزو جل.

إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ: ہم نے آپ پر وحی کی، امام بخاری نے آیت کو کیوں ذکر کیا؟ اسکی وجہ سنئے۔

آیت کے ذکر کی وجوہ: (۱) کلی طور پر بات یہ ہے کہ امام بخاری کی عادتِ مبارکہ یہ ہے کہ ہمیشہ جب مضمون کو ثابت کرتے ہیں تو قرآن پر نظر جاتی ہے پھر احادیث پر نظر کرتے ہیں اس لئے امام بخاری نے آیت ذکر فرمائی۔

(۲) مصنف نے آیت ذکر کرکے تنبیہ فرمائی کہ نبی اکرم ﷺ کے وحی کی صفت وہی ہے جو انبیاء وسابقین کی وحی ہوتی ہے یعنی آپ ﷺ کی طرف ایسی ہی وحی آئی ہے جو آپ سے قبل انبیاء نوحؑ وغیرہ پر وحی آتی تھی گویا حضور ﷺ کی وحی کو دیگر انبیاء کی وحی سے تشبیہ دینا ہے۔

(۳) یا یہ بیان کرنا ہے کہ إنا أوحینا تشبیہ کا مقصد ہے یعنی جس طرح پہلے انبیاء پر وحی آتی تھی اسی طرز پر آپ پر وحی آئی، امام ابو نعیم نے علقمہ سے نقل کیا: أول مایؤتی به الأنبیاء في المنام حتی تهدأ قلوبهم ثم ینزل الوحي بعد في الیقظة، سب سے پہلے انبیاء پر وحی خواب میں آتی ہے تاکہ ان کے قلوب نئی نئی چیزیں دیکھ کر نہ گھبرائیں تو تشبیہ اس چیز میں دینی ہے کہ آپ کی اور دوسروں کی وحی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(۴) علامہ ابو الحسن ابن بطال مالکی فرماتے ہیں کہ اس تشبیہ سے بتلایا کہ یہ وحی رسالت ہے وحی الہام وغیرہ نہیں ہے، جیسا کہ ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ وغیرہ ہے، گویا بتلانا ہے کہ یہ وحی رسالت ہے، علامہ سندی نے بھی اس کو اختیار فرمایا ہے فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے یہ آیت ذکر کرکے اس پر تنبیہ کی کہ وہ وحی رسالت ہے جو آپ پر آئی ہے۔

(۵) علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ مقصود یہ ہے کہ وحی اللہ تعالیٰ کی سنتِ قدیمہ ہے نئی اور انوکھی بات نہیں

ہے بلکہ آپ سے قبل انبیاء پر بھی وحی آئی ہے۔

(۶) علامہ سید محمد انور شاہ کشمیری دیوبندی فرماتے ہیں کہ مقصد مبدأ وحی کو بیان کرنا ہے کہ یہ وحی جو آپ پر نازل ہوئی ہے اس کا مبدأ بھی وہی ہے جو دیگر انبیاء کی وحی کا مبدأ ہے کوئی عجیب وغریب بات نہیں ہے، تو جیسے یہود ونصاریٰ انبیاء سابقین پر ایمان لائے ایسے حضور اکرم ﷺ کی وحی پر بھی ایمان لائیں۔

(۷) حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ تمام انواع وحی میں تشبیہ دینی ہے، حاصل یہ ہے کہ جن جن انواع پر انبیاء کو وحی کیا ان تمام انواع کی آپ کو بھی وحی کی جاتی ہے، بندہ کے نزدیک اول قول راجح ہے کہ صفت کے اندر تشبیہ ہے قالہ الحافظ ابن حجر۔

كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنۢ بَعْدِهِۦ: جس طرح ہم نے حضرت نوح اور ان کے بعد دیگر انبیاء کی طرف وحی بھیجی۔

حضرت نوح کے تخصیص کی وجوہات: سوال یہ ہے کہ حضرت نوح کیساتھ تخصیص کیوں کی گئی؟

جواب (۱) بعض حضرات فرماتے ہیں: لأنه أول شرع، ان سے قبل انبیاء کو آداب خانہ داری، سیاست مدنی وغیرہ کی تعلیم دی جاتی تھی شریعت نہ تھی (۲) نوح اول نبی ہیں جن کی قوم کو عذاب ہوا گویا امت کو تنبیہ کردی کہ آپ ﷺ کی قوم نہ مانے تو اندیشہ یہ ہے کہ آپ کی اُمت پر بھی کہیں عذاب نہ آئے۔

پہلے جواب پر اشکال یہ ہے کہ حضرت آدمؑ کو بھی شریعت ملی تھی تو پھر حضرت نوحؑ سے رسالت شرعی کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس نے حضرت نوحؑ کو اول رسول مانا وہ حدیث شفاعت سے استدلال کرتے ہیں، اسمیں یہ ہے کہ امت حضرت نوحؑ کے پاس جائے گی اور وہاں جاکر کہے گی إنک أول نبي بعثه الله إلى الأرض تو نوحؑ کی رسالت انذار وتبشیر کی ہے، اور حضرت آدمؑ اور ان کے بعد جن پر رسول کا اطلاق آیا وہ اس حیثیت سے کہ وہ اللہ کا پیغام قوم کو پہنچاتے تھے۔

(۳) حضرت نوحؑ آدم ثانی تھے تمام مخلوق حضرت نوحؑ ہی کی اولاد ہیں (۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نوح اولوالعزم اول رسول ہیں گویا اشارۃً بتلایا کہ آپ بھی اولوالعزم نبی ہیں (۵) حضرت نوحؑ سے قبل کے انبیاء کی وحی احکام تکلیفیہ کے متعلق نہ تھی بلکہ تدبیر منزل اور سیاست کی تھی، تکلیفی احکام کا نزول حضرت نوحؑ سے

شروع ہوا اس لئے کہ کفر کا شیوع حضرت نوحؑ کے دور سے شروع ہوا تو وہاں سے تکلیفی احکام شروع ہوئے۔

کہتے ہیں کہ یہ عالم انسانِ اکبر ہے اس کا ابتدائی زمانہ صبا یعنی بچپن کا زمانہ ہے جو نوحؑ تک تھا اس لئے تکلیفی احکام کا نزول نہیں ہوا تھا اور حضرت نوحؑ کے زمانہ سے بلوغ شروع ہوا تو وہاں سے تکلیفی احکام شروع ہوئے، حضرت ابراہیمؑ کا زمانہ کہولت کا ہے (اس عمر میں بیماریاں وغیرہ بھی آتی ہیں) اس لئے اس میں حکماءِ یونان پیدا ہوئے، یہ توجیہ فیض الباری میں حضرت علامہ انور شاہ صاحب نے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی سے نقل کیا ہے اور حضرت شیخ الہند کی بھی یہی رائے ہے، حضرت شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی اس کو درس میں خوب شرح وبسط سے بیان فرماتے۔

(٦) حضرت نوح سے تشبیہ دینے میں دوسرے کی نفی لازم نہیں آتی ہے، مثلاً کوئی کوے کو بال سے تشبیہ دے تو کوئلہ سے تشبیہ کی نفی لازم نہیں آتی، پھر سوال ہوگا کہ جب قید احترازی نہیں ہے حالانکہ قرآن میں قید ہے تو اس سے کوئی نکتہ معلوم ہونا ضروری ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ تسلسل نوح کے بعد سے شروع ہوا اس لئے اس کو ذکر کیا، واللہ اعلم۔

(۲) امام بخاری و دیگر تراجم صحاح ستہ کی نوعیت؟

امام بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنے تراجم کے وضع کرنے میں بے نظیر ہیں **لم یترجم علیه مثله أحد من السابقین واللاحقین** نہ اساتذہ میں اور نہ ان کے بعد ان کے تراجم کی نظیر ہے۔

علامہ محمد انور شاہ صاحب نے صحاح خمسہ کے تراجم کے متعلق خاص رائے ذکر کی ہے جس سے ان کا مقام فی الجملہ معلوم ہوتا ہے، فرماتے ہیں کہ وضع تراجم میں امام بخاری سباق الغایات ہیں کوئی ان کا ہمسر نہیں ہے، بسا اوقات انسان کے فکر کی رسائی مشکل سے ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ **فقه البخاري في تراجمه** مشہور مقولہ ہے، حضرت شاہ صاحب نے اس کے دو مطلب بیان کئے ہیں (ا) امام بخاری کی دقت نظر اور فکر کی بلندی ان کے تراجم سے معلوم ہوگی (۲) امام بخاری کے تراجم ایسے ہیں کہ اس سے امام بخاری کا مسلک معلوم ہوگا۔

اس کے بعد درجہ امام نسائی کے تراجم کا ہے بلکہ بعض جگہ نسائی کے تراجم بعینہ بخاری کے تراجم ہیں بعینہ بمینہ بلفظہ بخاری کے تراجم کی طرح ہوتے ہیں، شاہ صاحب کی رائے ہے کہ امام بخاری سے امام نسائی نے تراجم

اخذ کئے ہیں اس لئے کہ یہ کہنا کہ توارد خواطر علی الشئی ہو ابعید ہے، خصوصاً جبکہ نسائی امام بخاری کے تلمیذ بھی ہوں، مزید یہ بھی ہے کہ امام بخاری کی کتاب امام نسائی کے مطالعہ سے گزری ہے، خطیب بغدادی تاریخ بغداد میں فرماتے ہیں: قال الإمام النسائي: مافي هذه الكتب كلها أجود من كتاب محمد بن إسماعيل، معلوم ہوا امام نسائی نے صحیح بخاری کا مطالعہ کیا ہے اس لئے نسائی نے لیا ہو تو کچھ بعید نہیں ہے۔

تیسرے درجہ میں امام ابو داؤد کے تراجم ہیں، نہ ان میں بہت دقت ہے اور نہ بالکل اسہل التراجم ہیں۔

اور چوتھے نمبر پر ترمذی کے تراجم ہیں جو نہایت اسہل التراجم ہیں بلکہ اکثر جگہ امام ترمذی نے حدیث ہی کے الفاظ کو ترجمہ بنا دیا ہے، نیز ترجمہ حدیث سے صراحۃً ماخوذ ہے صرف کتاب الاستیذان میں ایک باب دقیق ہے۔

امام مسلم نے تراجم خود وضع نہیں کئے ہیں لہٰذا اسکا فیصلہ بے سود ہے بلکہ ہمارے موجودہ نسخ میں امام ابو زکریا نواوی کے وضع کردہ ہیں، ناظر دیکھ کر معلوم کر سکتا ہے کہ دونوں میں کیا فرق ہے۔

عبد ضعیف کہتا ہے کہ شاہ صاحب نے ابن ماجہ کے بارے میں کوئی اظہار خیال نہیں کیا لیکن بندہ کی رائے ہے کہ ابن ماجہ کے تراجم ابو داؤد کے تراجم سے کم نہیں۔

(۳) امام بخاری کا وضع تراجم میں منفرد اسلوب۔

یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ امام بخاری وضع تراجم میں آپ اپنی مثال ہیں نہ اساتذہ میں کسی نے ایسے تراجم منعقد کئے نہ بعد میں نظیر ملتی ہے، امام کے تراجم دو طرح کے ہیں (۱) تراجم ظاہرہ (۲) تراجم خفیہ۔

تراجم ظاہرہ کے متعلق تو کہنا ہی نہیں وہاں تو یہ ہے کہ امام نے جو تراجم ذکر کئے ہیں صراحۃً روایت باب میں وہی ہیں، ایسے مواقع پر امام بخاری کا مقصد صرف یہ ہے کہ یہ بتلا دیں کہ اس حدیث میں فلاں حکم ہے یا بتلا دیں کہ فلاں حکم کیلئے فلاں حدیث دلیل ہے، بسا اوقات ایسا ترجمہ منعقد کرتے ہیں جو بعینہٖ لفظ حدیث ہے یعنی بعض مرتبہ ترجمہ میں ہی بعض الفاظ حدیث ہوتے ہیں اور اکثر مرتبہ معنی حدیث کو ترجمہ گردانتے ہیں۔

خفیہ تراجم مختلف نوع کے ہیں۔

(۱) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ترجمہ میں ایک سے زائد احتمال ہوتا ہے لیکن جو حدیث ذکر کرتے ہیں اس سے

مراد کی تعیین ہو جاتی ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ترجمہ میں کون سا احتمال مطلوب ہے۔

(۲) کبھی اس کا عکس ہوتا ہے کہ حدیث میں چند احتمالات ہوتے ہیں تو امام بخاری ترجمہ منعقد کر کے متعین کردیتے ہیں کہ کون سا احتمال مراد ہے گویا امام ترجمہ کے ذریعہ سے حدیث کی تاویل و تشریح کر دیتے ہیں کہ یہ غرض ہے، دوسرے لفظ میں یہ سمجھو کہ حدیث میں جو عموم و احتمالات ہیں اس سے خاص حکم مراد ہے۔

(۳) بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ امام بخاری ترجمہ خاص منعقد فرماتے ہیں اور حدیث میں عموم ہوتا ہے گویا یہ بتلاتے ہیں کہ حدیث میں خاص معنی مراد ہے، یہ تعیین دوسرے دلائل سے ہوگی۔

(۴) یہی صورت مطلق و مقید میں ہے کہ یہ حدیث مقید ہے تو ترجمہ مطلقہ ذکر کر کے بتلا دیتے ہیں کہ قیدِ احترازی نہیں ہے، کہیں ترجمہ میں تقیید فرماتے ہیں اور حدیث میں اطلاق ہوتا ہے گویا یہ بتاتے ہیں کہ اطلاق ظاہر پر نہیں ہے۔

(۵) اسی طرح حضرت امام بخاری تفصیلِ مجمل شرحِ مشکل توضیح غامض وغیرہ کرتے ہیں۔

بیشتر مواقع میں یہ طرز جو اختیار کیا ہے اس کی وجہ یہ پیش آئی کہ امام کو اپنے مدعیٰ کے اثبات کے لئے ان کی شرط کے موافق روایت نہ ملی اس لئے استدلال میں یہ طریقہ اختیار کیا، بعض مرتبہ یہ تشحیذاً للاذہان کرتے ہیں، بعض وقت ایسا اس لئے کرتے ہیں کہ قریب میں کوئی روایت مطابق ترجمہ گزر گئی یا آئے گی تو ناظر دیکھ لے گا کہ یہ روایت موافق ہے اور اس کو خلجان پیش نہیں آئے گا۔

(۶) امام بعض وقت یہ صورت اختیار فرماتے ہیں کہ ایسا ترجمہ منعقد کریں گے جو دیکھنے میں قلیل الجدویٰ ہو لیکن غور کرنے سے اس میں فائدہ معلوم ہوگا مثلاً باب قول الرجل ماصلّینا، اسی طرح باب قول الرجل فاتتنا الصلوٰۃ، تو ناظر کہے گا کہ اس میں کیا فائدہ ہے؟ اگر خارج سے معلومات ہوں گی تو معلوم ہوگا کہ امام بخاری اس کو ذکر کر کے ان لوگوں کی تردید کرنا چاہتے ہیں جو اس قول کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

(۷) بعض وقت ترجمہ بصیغۂ استفہام ذکر کرتے ہیں یہ ایسے وقت کرتے ہیں جب امام بخاری کو مختلف احوال نظر آئیں یا استفہامی ترجمہ قائم کر کے روایات سے جواب دیتے ہیں کہ اثباتی پہلو مراد ہے یا منفی۔

(۸) بسا اوقات مبہم ترجمہ مقرر کرتے ہیں جو اثبات و نفی دونوں کے لئے محتمل ہے، علامہ ابن المنیر

فرماتے ہیں کہ امام بخاری ایسا اس وقت کرتے ہیں جب بخاری کو کوئی بات ظاہر نہ ہو۔

(۹) بعض وقت بخاری ترجمہ ذکر کر کے مختلف نوع کی روایت ذکر کرتے ہیں، ایسے وقت بھی ابن المنیر فرماتے ہیں کہ مختلف بات بتلاتے ہیں تاکہ ناظر دیکھ لے۔

(۱۰) بعض وقت امام بخاری ترجمہ منعقد کرتے ہیں لیکن ان کا مقصد وہ نہیں ہوتا ہے بلکہ وراء الوراء کوئی اور مقصد ہوتا ہے، جیسا کہ امام بخاری نے باب من أدرک رکعة من العصر قبل الغروب ذکر کیا ہے، اسکی غرض بظاہر یہ ہے کہ ادراک رکعت بیان کرنا ہے، لیکن اصل غرض یہ بیان کرنا ہے کہ عصر کا وقت غروب تک رہتا ہے، اس طرح سے امام بخاری نے بہت سے تراجم منعقد کئے جس میں روایات ترجمہ کے مطابق نہیں ہیں۔

(۱۱) بعض وقت باب ذکر کر کے اشارہ کرتے ہیں کہ اس میں اشارہ یہ ہے کہ اس میں توسع ہے جیسے باب الدعاء فی الصلاۃ کہہ کر صلاۃ کسوف کی حدیث کو ذکر کر دیا حضرت شیخ الہند فرماتے ہیں کہ اس میں اشارہ ہے کہ اس میں توسع ہے، شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ بسا اوقات امام مصنف ابن ابی شیبہ پر رد کرتے ہیں۔

(۱۲) بعض اوقات امام بخاری ترجمہ سے تاریخی واقعہ ذکر کرتے ہیں جیسے جہاں سیرتِ نبویہ پر ابواب منعقد کریں گے وہاں پر شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایسے مواقع پر خاص تاریخ بتلانا چاہتے ہیں جس کو محمد بن اسحٰق نے مغازی میں نقل کیا ہے لیکن وہ شرط کے مطابق نہیں ہے اس لئے اشارہ پر اکتفا کیا۔

(۱۳) بعض وقت اقوام کے آداب پر ابواب باندھتے ہیں، یہ شاہ ولی اللہ صاحب نے بیان کیا ہے۔

(۱۴) اسی طرح سے امام بخاری ترجمہ منعقد کرتے ہیں اور اس میں علی التوالی کئی روایات آرہی ہیں اور کسی روایت میں کوئی خاص فائدہ ہے تو اس پر باب قائم کر کے تنبیہ کر دی اسی کو باب فی الباب کہتے ہیں، یہ چیز ذہن میں آئے تو اشکال ختم ہو جائے۔

(۱۵) شاہ ولی اللہ صاحب نے ایک وجہ اور بتلائی کہ کہیں صرف باب ذکر کرتے ہیں جہاں حاء تحویل مراد ہے لیکن اس کی صرف ایک مثال ہے کتاب بدؤ الخلق میں۔

(۱۶) امام بخاری کا ابواب میں خاص طرز یہ ہے کہ عامۂ ابواب دعاوی ہیں اور احادیث دلائل، بسا اوقات امام بخاری نے ایسا کیا کہ باب کے ذریعہ سے حدیث کے معنی کی تشریح کر دی، علامہ سندی فرماتے ہیں کہ جن

لوگوں نے تراجم شارحہ وغیر شارحہ میں تفصیل نہ کیا ان کو خلجان واقع ہوا، تراجم کا شارحہ ہونا حافظ ابن حجر کے کلام میں بھی موجود ہے۔

(۱۷) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام بخاری جو احادیث بیان کرتے ہیں اس میں جو حدیث مصنف کے شرط کے مطابق ہے تو تحدیث وعنعنہ سے نقل کرتے ہیں اور اگر وہ شرطِ مصنف پر نہیں لیکن قابل للاحتجاج ہے تو دوسرے صیغہ سے نقل کرتے ہیں یا تعلیقاً روایت کرتے ہیں، بعض وقت روایت شرط پر نہیں ہوتی ہے لیکن روایت استیناس کے قابل ہے اور قیاس پر مقدم ہے تو وہاں ترجمہ میں اس کو ذکر کرتے ہیں پھر اثر یا آیت سے اس کی تائید کرتے ہیں۔

(۱۸) بخاری کے بیشتر تراجم ایسے ہیں کہ جہاں کوئی حدیث ذکر نہ کی، کہیں پر نفس باب وحدیث مذکور ہے لیکن ترجمہ مذکور نہیں، اس کو اپنے مواقع پر یں بیان کروں گا۔

(۴) بدء الوحی کے ترجمہ کے تقدیم کی وجوہ

امام بخاری نے بدو الوحی کا ترجمہ تمام تراجم سے کیوں مقدم کیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس پوری کتاب میں جو ذکر کیا گیا ہے اس کا قابل اعتماد اور قابل اعتبار ہونا اس پر مبنی ہے کہ وہ حضور ﷺ کا کلام ہے اور حضور ﷺ اللہ کے رسول ہیں جن پر وحی آئی تھی، گویا اصل مدار وحی ٹھہری اس لئے امام بخاری نے بدوٴ الوحی کا ذکر فرمایا اور آیت إِنَّآ أَوْحَيْنَآ کے ذریعہ بتلادیا کہ آپ کی وحی من قبیل الالہام نہیں تھی بلکہ وحیٔ رسالت ہے جیسا کہ دیگر انبیاء پر ہوتی ہے۔

علامہ سراج الدین بلقینی فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے وحی کو اس لئے ذکر کیا لأنہ منبع الخیرات و بہ قامت الشرائع وجاءت الرسالات، سب سے اول وحی جو حضور ﷺ پر آئی وہ ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ ہے اس میں ایسے مضامین ہیں جو ایمان کو مقتضی ہیں اور یہ بھی بتلایا کہ انسان کو پیدا کیا اور مالم یعلم سکھایا ہے، اس لئے امام بخاری نے آگے کتاب الایمان وکتاب العلم کو ذکر فرمایا ہے۔

علامہ سندی فرماتے ہیں کہ چونکہ جو کتاب میں مذکور ہے اس کا قابل اعتبار ہونا اس پر موقوف ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں، آپ پر اللہ تعالیٰ کی وحی نازل ہوتی ہے اور آپ پر ایمان لانا بھی اسی لئے ضروری ہے کہ آپ

نبی مرسل موحی الیہ ہیں، اس لئے اولاً آپ کے نبی و صاحبِ وحی ہونے کو ثابت فرمایا اور آیت إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ذکر فرما کر یہ بھی بتلا دیا کہ آپ پر جو وحی نازل ہوئی ہے وہ وحی از قبیل الہام نہیں ہے جیسا کہ آیت کریمہ ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ میں ہے بلکہ آپ کی وحی وحی رسالت ہے جیسا کہ حضرت نوحؑ و دیگر انبیاء کی وحی تھی اور جب آپ کا نبی موحی الیہ ہونا ثابت ہو گیا تو آپ پر ایمان لانا بھی واجب ہو گیا اسی لئے ذکرِ وحی کے بعد کتاب الایمان ذکر فرمائی۔

بعض نے کہا کہ وحی ہی پر ساری چیزیں ایمان و علم و اعمال وغیرہ متفرع ہیں اس لئے اس کو سب پر مقدم فرمایا، یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ امام بخاری نے اس میں وحیِ سنت کو ذکر فرمایا ہے اس لئے کتاب کا افتتاح وحی سے فرمایا اور کتاب منعقد ہے اعمال کے بیان کے لئے اسی لئے حدیث إنما الأعمال سے افتتاح فرمایا اور اعمال جب ہی صحیح ہوں گے جبکہ ان کا علم ہو اس لئے اس کے بعد علم کو ذکر کیا مگر اولاً ایمان ضروری ہے اس لئے اس کو علم سے بھی مقدم کیا۔

(۵) امام بخاری کا مقصد اس باب سے کیا ہے؟

موٹی موٹی پانچ اغراض ہیں (ا) ترجمہ کی غرض ابتداء وحی کی کیفیت بیان کرنی ہے، ظاہر ترجمہ سے یہی معلوم ہوتا ہے اور عام شراح کی یہی رائے ہے، لیکن اس توجیہ پر اشکال یہ ہے کہ امام بخاری نے اس باب میں چھ روایات ذکر کی ہیں ان میں صراحۃً بدؤ وحی کا ذکر نمبر تین والی روایت میں ہے اور کوئی حدیث ایسی نہیں ہے بلکہ حدیث إنما الأعمال میں سرے سے وحی کا تذکرہ ہی نہیں، اسی لئے امام ابو سلیمان خطابی نے اپنی شرح میں اور امام اسماعیلی نے مستخرج میں اس حدیث کو ترجمہ سے مقدم ذکر کیا ہے۔

امام ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل تیمی فرماتے ہیں کہ امام بخاری اگر کیف کان الوحي و بدؤہ کہتے تو اچھا ہوتا اس لئے کہ امام نے کیفیت وحی سے تعرض کیا ہے نہ کہ بدؤ وحی سے لو قال كيف كان الوحي و بدؤه لكان أحسن لأنه تعرض لبيان كيفية الوحي لا لبيان كيفية بدئ الوحي، لیکن علامہ کرمانی نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ تسلیم نہیں ہے کہ امام بخاری نے بدؤ وحی کو بیان نہیں کیا ہے بلکہ بیان فرمایا ہے اور وحی کی ابتدائی کیفیت کا علم روایاتِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ وحی کی ابتداء منام سے ہوئی اور پھر فرشتہ کا نزول ہوا۔

ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ یہ مقصد نہیں کہ پورے ترجمہ کے لئے ہر ہر روایت مثبِت ہو بلکہ سارا ترجمہ مجموعہ ُروایات سے ثابت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ مجموعے سے ترجمہ صاف طور پر ثابت ہو جاتا ہے، یہ توجیہ علامہ کرمانی اور علامہ عینی نے کی ہے تفصیلی طور پر مطابقتِ احادیث کا بیان اپنی جگہ پر کریں گے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد ترجمہ سے نفس وحی کی کیفیت کو بیان کرنا ہے نہ کہ مبدأ وحی کی کیفیت بیان کرنا ہے، ابھی محمد بن اسمعیل تیمی کا کلام گزر چکا اسی طرح اوروں نے بھی کہا ہے، اس صورت میں روایت کی عدم مطابقت کا اشکال ختم ہو جائے گا اس لئے کہ امام نے جتنی بھی روایات ذکر کی ہیں سب میں وحی کا ذکر ہے، صرف حدیث إنما الأعمال پر اشکال ہوگا، اگر یہ کہدیا جائے کہ امام نے اس حدیث کو ذکر کیا ہے اخلاص پر متنبہ کرنے کے لئے تو یہ اشکال بھی ختم ہو جائے گا۔

لیکن ایک سوال اور ہوگا کہ اگر امام بخاری کا مقصد صرف وحی کی کیفیت کو بیان کرنا ہے نہ کہ بدؤ وحی کو تو پھر امام نے بدؤ الوحی کیوں فرمایا؟ بلکہ کیف کان الوحی بیان فرماتے تا کہ صراحۃً مقصد واضح ہو جاتا، اس کا جواب علامہ سندی کے کلام سے ماخوذ ہے فرماتے ہیں کہ بدؤ کی اضافت وحی کی طرف بیانیہ ہے اور جو وحی ہے وہی بدؤ ہے، اس لئے کہ بدؤ سے مراد بدؤ أمر الدین و النبوۃ و الرسالۃ ہے اور ظاہر ہے کہ بدؤ امر دین بعینہ وحی ہے، تو دونوں ایک ہی چیز ہے لہٰذا اضافت بیانیہ ہے، جو بدأ سے مراد ہے وہی وحی سے مراد ہے، علامہ سندی فرماتے ہیں کہ اس تقریر سے وہ اشکال ختم ہو گیا جو بعض فضلاء نے امام بخاری پر کیا ہے کہ بدؤ الوحی کا باب کیوں قائم کیا ہے حالانکہ حدیث سے وحی ثابت ہوتی ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد یہاں وحی سے متلو و غیر متلو دونوں ہے، مقصد یہ ہے کہ سائل سوال کرتا ہے کیف بدؤ الوحي و کیف نزل و وصل إلینا؟ اس کا جواب روایات پر نظر کرنے سے معلوم ہو گیا کہ جاء عن الثقات عن الصحابة عن النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عن إیحاء اللہ تعالیٰ، فرماتے ہیں کہ یہ بدؤ بدایت سے ہے یعنی ہم تک کیسے وحی آئی؟

اب سوال یہ ہے کہ بدؤ سے قبل امام بخاری نے کیف بڑھایا ہے اس کا کیا مقصد ہے؟ شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ تنبیہ کے طور پر ہے فائدۂ زائدہ پر متنبہ کرنے کے لئے بڑھایا ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ

بھی احتمال ہے کہ وحی سے مراد صرف غیر متلو یعنی احادیث مراد ہوں اور بدؤ سے مراد مبدأ ہو، مقصدِ ترجمہ یہ ہے کہ احادیث کس طرح ظاہر ہوئیں تو امام بخاری نے بتلادیا کہ یہ عن احیاءِ اللہ تعالیٰ شانہ ظاہر ہوئی ہیں اور ہم تک علماء کے وسائل سے پہنچی ہیں۔

(۳) حضرت شیخ الہند فرماتے ہیں کہ امام بخاری اس ترجمہ سے وحی کی عظمت و عصمت و قابل اعتماد ہونا ثابت کرنا چاہتے ہیں اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہ سہو و خطا وغیرہ سے منزہ ہے، شیخ الہند فرماتے ہیں کہ یہ چیز دو باتوں سے ظاہر ہوتی ہے، ایک یہ کہ امام بخاری نے عام محدثین کے طرز پر کتاب فضائل القرآن مستقل ذکر فرمائی ہے اور وہاں وحی کا مستقل ترجمہ بھی ص ۷۴۴ پر منعقد کیا ہے، تو جب وحی کے ابواب اپنے موقعہ پر آرہے ہیں تو پھر کیا چیز ایسی پیش آئی کہ جس کی وجہ سے ابتداء ہی میں وحی کا ذکر فرمایا، اگر کوئی بغور نظر کرے تو معلوم ہوگا کہ اس سے وحی کی عظمت و عصمت ہی بتلانا چاہتے ہیں اس لئے کہ سب کا سب وحی پر موقوف ہے اس کے علاوہ کوئی اور بات بننے کے قابل نہیں ہے، وحی ایسی حجت قاطعہ ہے کہ سارے علماء شرق و غرب و حکماء اس کے خلاف پر متفق ہوجائیں تو وحی الٰہی ہی مقدم ہوگی۔

دوسری چیز یہ ہے کہ امام بخاری نے اس باب میں چھ حدیثیں ذکر کی ہیں اس میں سے صرف نمبر تین والی حدیث تو ظاہر ترجمہ کے مطابق ہے اور کوئی حدیث مطابق نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ امام بخاری اس کو جانتے ہیں پھر انہوں نے ایسا کیوں کیا؟ ظاہر ہے کہ ان کا مقصد ظاہر ترجمہ نہیں ہے، چونکہ اگر ظاہر ترجمہ ان کا مقصود ہوتا تو ایسی روایات ذکر فرماتے جس سے یہ مقصود ثابت ہوتا نہ کہ ایسی روایات ذکر فرماتے جس سے وہ غرض ثابت ہی نہیں ہورہی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی کوئی اور غرض ہے، اب اس کی تعیین کی صورت یہی ہے کہ ان احادیث میں غور کیا جائے جو اس باب میں ذکر فرمائی ہیں اور جو امر سب میں علی سبیل الاشتراک پایا جاتا ہو وہی ترجمہ کا اصلی مقصود ہے اور اس کی واقعی غرض ہوگی، سو سب روایات میں نظر کرنے سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آتی ہے کہ وحی بہت ہی مہتم بالشان و معظم امر ہے، یہی قول حضرت شیخ الہند کے تلامذہ نے اختیار کیا ہے جیسے شیخ الاسلام مولانا مدنی۔

(۴) حضرت شیخ مدفیوضہم فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے پوری صحیح بخاری میں اصالۃً تیس ۳۰ باب کیف

سے شروع کئے ہیں جس میں بیس ۲۰ باب جلد اول اور دس ۱۰ جلد ثانی میں منعقد کئے ہیں، اصالۃً کا مطلب یہ ہے کہ کہیں کہیں دوسرے تراجم کے ذیل میں امام بخاری نے کیف وغیرہ ذکر کیا ہے مگر وہ تبعًا ہے، تو اصالۃً تیس تراجم منعقد کئے اور شراح کے اقوال بیانِ کیفیت میں مضطرب ہیں اور ہر جگہ کیفیت کا ثبوت مشکل ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کا مقصد ایسے مواقع میں کیف کا مدخول ہوتا ہے یعنی جس پر لفظ کیف داخل ہو وہاں روایات کا یا اس کے احوال کا اختلاف، یا علماء کا اختلاف بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اس پر کیف سے ترجمہ منعقد فرما کر متنبہ کرتے ہیں، اس صورت میں روایات کا توافق ترجمہ کے ساتھ تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ مقصود اختلاف پر متنبہ کرنا ہے اور باب میں جو روایات ذکر فرمائی ہیں ان میں وحی کے متعلق مختلف چیزیں نظر آئیں گی کہیں منام کا ذکر ہے کہیں غط کا اور کہیں اور۔

(۵) ان شراح و مشائخ عظام کی آراء اپنی جگہ پر لیکن بہت قدیم زمانہ سے یہ خیال میرے دل میں ہے کہ امام بخاری کا مقصد وحی کے ان ابتدائی مراحل کو بیان کرنا ہے جس سے وحی کو دوچار ہونا پڑا اور وحی جن حالات سے دوچار ہوئی، جو حالات حضور ﷺ کو ان ابتدائی منازل میں پیش آئے ان کو بیان کرنا چاہتے ہیں اس سے خود یہ بات سمجھ میں آئیگی کہ وحی کی ابتداء کیسے ہوئی اور کن کن مراحل سے گزرنا پڑا؟ رؤیا صالحہ کا دور ہوا پھر جبرئیل گاہے بشکل انسانی آئے گاہے بصورۃ صلصلۃ الجرس، قوم کو دعوت دی تو وطن سے نکالا گیا آپ ﷺ کی مخالفت کی گئی، گویا بدءِ وحی میں ابتداء سے ابتداء ممتد مراد ہے ابتداء آنی مراد نہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہتے ہیں کہ اسلام ابتداء میں غریب تھا یعنی کوئی قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا تھا بلکہ لوگ مخالفت کرتے تھے اور اذیت پہنچاتے تھے حتی کہ وطن بھی چھوڑنا پڑا اس صورت میں آیت إنا أوحینا کی مناسبت بھی ظاہر ہے کیونکہ حضرت نوحؑ اور دیگر انبیاء علی نبینا و علیہم الصلاۃ والسلام کی اقوام نے اپنے انبیاء کی تکذیب کی اور اذیت پہنچائی، خلاصہ یہ ہے کہ ابتداء ممتد بیان کرنا مقصود ہے پھر میں نے کرمانی کی شرح کی طرف رجوع کیا تو اس سے میری رائے کی تائید معلوم ہوئی، وللہ الحمد والمنۃ، میرے اس بیان سے یہ فائدہ ہوگا کہ ترجمہ اپنی جگہ پر ہوگا اور غرض و مناسبت ظاہر ہو جائے گی۔

(۶) مطابقتِ احادیث بالترجمہ

بالاجمال یہ بات عرض کی جاتی ہے کہ سب سے زیادہ احتیاج مطابقت بیان کرنے کی ان لوگوں کو ہے جو ترجمہ کو ظاہر پر رکھتے ہیں یعنی جو لوگ باب کی غرض کیفیتِ ابتداء وحی بیان کرنا بتاتے ہیں، اسی طرح جو لوگ کہتے ہیں کہ غرض عظمتِ وحی کا اثبات ہے جیسے شیخ الہند وغیرہ، جو لوگ نفسِ بیان وحی کے قائل ہیں جیسے علامہ سندی وغیرہ تو ان کو ہر حدیث میں مطابقت بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے سوائے إنما الأعمال کے کہ اس میں ذکر وحی نہیں ہے، جو حضرات اس سے اختلافِ احوالِ وحی کو بتلاتے ہیں جیسے شیخ وغیرہ ان کو بھی ہر حدیث میں مطابقت بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، شاہ ولی اللہ صاحب کے کلام میں یہی چیز موجود ہے کہ نفسِ وحی کو بیان کرنا ہے اور یہ بیان کرنا ہے کہ ہم تک وحی کس طرح پہنچی، اس صورت میں بھی موافقت بیان کرنے کی ضرورت نہیں یعنی عن الثقات عن التابعین عن الصحابة عن رسول اللہ ﷺ عن جبرئیل عن إیحاء اللہ تعالیٰ ہم تک پہنچی ہے۔

یہاں ایک اور چیز بیان کرنی ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ منعقد کیا کیف کان بدء الوحي اور کتاب فضائل القرآن (۲/۷۴۴) پر کیف نزل الوحي قائم کیا ہے، ان دونوں میں فرق ہے یا نہیں؟ بظاہر دیکھنے سے فرق معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ یہاں ابتدائے کیفیتِ وحی کو بیان کرنا ہے اور وہاں مطلق وحی کی کیفیت بیان کرنا ہے، گویا آنے والا ترجمہ عام ہے اور یہ خاص ہے، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

الحديث الأول

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدِ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَلَى الْمِنْبَرِ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ.

ترجمہ: حمیدی نے بیان فرمایا کہ ہم سے سفیان نے یحیٰ بن سعید انصاری سے روایت کرتے ہوئے فرمایا، انہوں نے کہا کہ محمد بن ابراہیم تیمی نے خبر دی کہ انہوں نے علقمہ بن وقاص لیثی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے حضرت عمر بن الخطاب کو منبر پر فرماتے ہوئے سنا کہ انہوں نے آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی چیز دی جائے گی، جو اس کی نیت میں ہے، پس جس کی ہجرت حصول دنیا کے لئے ہو یا کسی عورت سے نکاح کی خاطر ہو تو اس کی ہجرت (اپنی نیت کے مطابق) اسی کی طرف ہو گی۔

تشریح: یہاں پر تین باتیں ہیں (۱) سنداً گفتگو (۲) متنِ کلام (۳) موافقت بالترجمہ۔

اول بات سند کی ہے، امام بخاری نے اپنی کتاب کو امام حمیدی کی حدیث سے شروع کیا، حمیدی نسبة إلی حمید بن أسامة، یہ قریش کا ایک خاندان ہے، ان کا نام ابو بکر عبد اللہ بن زبیر القرشی الاسدی الحمیدی المکی ہے ان کی وفات سن ٢١٩ ہجری میں ہوئی، یہ امام شافعی کے تلمیذ ہیں، ایک حمیدی صاحب الجمع بین الصحیحین ہیں وہ ابو عبد اللہ محمد بن ابی نصر الفتوح الحمیدی ہیں وہ بہت بعد کے ہیں۔

حافظ ابن حجر نے حمیدی کی حدیث سے شروع کرنے کا نکتہ بیان کیا کہ حمیدی قریشی عالم ہیں اور حدیث میں ہے قدموا قریشًا تو امام بخاری نے اس پر عمل کیا ہے، نیز وحی کی ابتداء مکہ میں ہوئی ہے اور حمیدی مکی ہیں آگے سفیان بھی مکی ہیں تو اولاً اہل مکہ کی حدیث سے ابتداء کی اس لئے کہ وحی کی ابتداء بھی مکہ سے ہوئی، اس کے بعد مالک کے طریق سے دوسری روایت ذکر کی اور وہ مدنی ہیں اس لئے کہ وحی کی دوسری منزل مدینہ ہے، امام مالک و سفیان ایک دوسرے کے معاصر و مثیل ہیں، امام شافعی فرماتے ہیں: **لولا هما لذهب علم الحجاز.**

عبد ضعیف کہتا ہے کہ بندہ کو ایک نکتہ یہ ظاہر ہوا کہ اول سند میں بھی استاد کا مادہ حمد ہے اور سب سے آخری حدیث میں بھی استاد کا مادہ حمد ہے تو اس سے اشارہ کیا ابتداء و انتہاء کے محمود ہونے کی طرف، نیز نیت کے محمود ہونے کی طرف اشارہ ہے، نیز اس میں اشارہ ہے کہ آدمی کو ہمیشہ حمد کا معمول رکھنا چاہیے تا آنکہ دار الحمد یعنی جنت میں پہنچ جائے اور آیت کریمہ ﴿وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَٰلَمِينَ﴾ میں ذکر کی ہوئی خوشخبری کا مستحق بن جائے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدثنا: اس کے متعلق کلام آگے تفصیل سے آئے گا، محدثین کے یہاں یہ شائع ہے کہ استاد پڑھے اور

شاگرد سنے تو یہ تحدیث ہے اور اگر اس کے برعکس ہے یعنی شاگرد پڑھے اور استاد سنے تو یہ اخبار ہے، پھر اگر جماعت ہو تو حدثنا کہیں گے اور صرف ایک ہی شاگرد ہے تو حدثنی کہیں گے، اسی طرح اگر شاگرد ایک سے زائد ہیں تو اخبرنا کہیں گے اور اگر ایک ہے تو اخبرنی کہے گا، امام حاکم نے علوم الحدیث میں یہی طرز اختیار کیا ہے، علامہ ابوزکریا نواوی نے تقریب میں اس کو مستحب کہا ہے یہی ابن وہب اور امام مسلم وغیرہ کا طریقہ ہے۔

اب یہ کہ اخبار و تحدیث مرتبہ میں مساوی ہیں یا فرق ہے؟ اس کے متعلق مفصل کلام کتاب العلم میں باب قول المحدث حدثنا وأخبرنا الخ کے تحت انشاء اللہ کرونگا۔

سفیان: بفتح السین و ضمها و کسرها، کذا نقله النووي عن ابن السکیت، اور یہ سفیان بن عیینہ ہیں۔

حدثنا یحیی بن سعید الأنصاري: یہ اور ان کے استاد محمد بن ابراہیم تیمی اور ان کے استاذ علقمہ بن وقاص لیثی تینوں تابعی ہیں، لیکن علامہ ابن مندہ کی کتاب المعرفہ سے معلوم ہوتا ہے کہ علقمہ صحابی ہیں، اس صورت میں اس سند میں لطیفہ یہ ہوگا کہ دو صحابی اور دو تابعی اس کو روایت کرتے ہیں، ویسے یہ سند سداسی ہے یعنی امام بخاری اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان چھ وسائط ہیں مگر فی حکم الرباعی ہے اس لئے کہ دو یا تین تابعی اگر جمع ہو جائیں تو وہ ایک ہی کے حکم میں ہے، اسی طرح اگر دو یا تین صحابی ہوں تو وہ ایک ہی کے حکم میں ہے، اب اگر علقمہ تابعی ہے تو تین تابعی ایک بن گئے اور اگر علقمہ صحابی ہیں تو دو صحابی ایک حکم میں اور دو تابعی ایک حکم میں ہوئے تو یہ سند سداسی فی حکم الرباعی ہوئی۔

اس سند میں حدثنا یحیی بن سعید ہے اور ابوذر ہروی کے نسخہ میں عن یحیی بن سعید ہے تو اب اس سند میں لطیفہ یہ ہے کہ باب روایت و تحدیث میں جتنے صیغے اکثر مستعمل ہوتے ہیں وہ سب یہاں آگئے یعنی تحدیث، اخبار، سماع، عنعنہ۔

یہ حدیث غریب ہے: یہ سند یحیٰی سے لے کر اوپر تک حدیث غریب ہے یعنی ہر ایک تلمیذ اپنے استاذ سے نقل کرنے میں منفرد ہے، یحیٰی بن سعید، محمد بن ابراہیم تیمی سے وہ علقمہ بن وقاصؓ سے اور وہ حضرت عمرؓ سے نقل میں منفرد ہیں، متعدد محدثین نے اس حدیث کی تخریج کی سب کی روایات کا مدار یحیٰی بن سعید پر ہے، جیسے

امام بخاری، امام مسلم، ترمذی، نسائی، ابوداؤد، ابن ماجہ، احمد بن حنبل، حمیدی، ابو داؤد طیالسی، عبداللہ بن مبارک، دار قطنی، طحاوی، طبرانی، ابن خزیمہ فی صحیحہ، ابن حبان فی صحیحہ، بیہقی، ابن جارود، ابو عوانہ، حاکم فی الاربعین، ابو بکر بزار وغیرہ سب نے نقل کیا ہے اور سب کی روایت کا مدار یحییٰ بن سعید پر ہے، اسی طرح یہ روایت امام محمد نے مؤطا میں امام مالک کے طریق سے روایت فرمائی ہے اور وہ یحییٰ الانصاری کے طریق سے روایت کرتے ہیں اسی طرح امام ابو حنیفہ نے اپنے مسند میں نقل کیا ہے سب یحیی بن سعید کے طریق سے ہے۔

حافظ ابن دحیہ فرماتے ہیں کہ اس کو امام مالک نے روایت کیا ہے لیکن علامہ قلقشندی نے ابن دحیہ پر اعتراض کیا ہے کہ وھم ابن دحیہ فعزاہ لمالک، اسی طرح حافظ ابن حجر علامہ ابن علان نے بھی اس حدیث کے مؤطا کی طرف منسوب کرنے کو خطا قرار دیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ مؤطا کے مشہور نسخ میں یحییٰ المصمودی کی روایت میں نہیں ہے، لیکن مؤطا کا جو نسخہ امام محمد بن الحسن روایت کرتے ہیں اس میں یہ روایت بطریق امام مالک موجود ہے، سیوطی نے مؤطا کے بارہ نسخے اور شاہ عبد العزیز صاحب نے سولہ نسخے ذکر کئے ہیں۔

علامہ طبری فرماتے ہیں کہ جو لوگ حدیثِ فرد کے عدم قبول کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ حدیث مردود ہے، اس تفرد کا دعویٰ امام ترمذی، نسائی، حمزہ کنانی، ابن السکن، بزار وغیرہ نے کیا ہے، خطابی نے اس تفرد پر اجماع نقل کیا ہے لیکن دو شرطوں کے ساتھ، اول بشرطِ صحت سند اس لئے کہ ضعیف اسناد سے تو دیگر صحابہ سے بھی مروی ہے، اور ان ہی الفاظ کے ساتھ تفرد ہے ورنہ تو دوسرے الفاظ کے ساتھ نیت کا ذکر دوسری احادیث میں بھی ہے، جیسے (۱) حضرت عائشہؓ سے بخاری میں اور ام سلمہؓ سے مسلم میں روایت ہے یبعثون علی نیاتھم، (۲) حضرت ابن عباسؓ سے صحیحین میں مروی ہے لا ھجرۃ بعد الفتح ولکن جھاد ونیۃ، (۳) ابو موسیٰ اشعریؓ سے صحیحین میں مروی ہے وہ حضور ﷺ سے نقل فرماتے ہیں: من قاتل لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا فھو فی سبیل اللہ، (۴) امام احمد نے ابن مسعودؓ سے یہ حدیث نقل فرمائی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ربّ قتیل بین الصفین اللہ أعلم بنیتہ، (۵) سنن نسائی میں حضرت عبادہؓ سے مروی ہے: من غزا ولم ینو إلا عقالا فلہ مانوی، اس طرح کی متعدد روایات ہیں جس میں مطلق نیت کا ذکر وارد ہے اسلئے علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ نفسِ نیت کا ذکر حضور ﷺ سے متواتر ہے البتہ ان مذکورہ الفاظ سے صحیح سند سے صرف یہی مروی ہے۔

سمعت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ: حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صحیح بخاری میں ۶۰ روایات ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کبارِ صحابہ میں اور ثانی خلیفہ راشد ہیں ۲۳ھ میں شہادت پائی، احد العشرة المبشرة ہیں عشرۂ مبشرہ کے نام حسب ذیل ہیں (۱) حضرت ابو بکر صدیقؓ (۲) عمر فاروقؓ (۳) عثمان غنیؓ (۴) علی بن ابی طالبؓ (۵) سعد بن ابی وقاصؓ (۶) عبد الرحمن بن عوفؓ (۷) ابو عبیدہ بن جراحؓ (۸) زبیر بن عوامؓ (۹) طلحہ بن عبید اللہؓ (۱۰) سعد بن زید بن عمرو بن نفیلؓ، ترمذی وغیرہ میں وارد ہے کہ ایک ہی مجلس میں سب کے متعلق جنتی ہونے کی بشارت فرمائی، حافظ ابن حجر نے ان صحابہ کو دو شعر میں جمع فرمایا:

لقد بشّر الهادي من الصحب عشرة بجنّات عدن كلّهم فضلهم اشتهر
سعيد زبير سعد طلحة عامر أبو بكر عثمان ابن عوف علي عمر

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ نیت کی صحت پر اتفاق ہے اور یہ غرائبِ صحیح میں ہے، اس کے غرائب کے متعلق تفصیل سے کلام گزر چکا کہ اس کے نقل میں یحییٰ بن سعید تک تفرد ہے لیکن یحییٰ کے بعد سے تواتر ہو گیا ہے، حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: رواه عنه أكثر من مائتي عالم، محمد بن سعید نقاش نے ۲۵۰ شمار کیا ہے، ابو القاسم بن مندہ نے جمع کیا تو ۳۳۰ نکلے اور ابو اسماعیل ہروی سے منقول ہے کہ یحییٰ کے تلامذہ میں سے ۷۰۰ شخص کی روایات سے میں نے اس حدیث کو لکھا ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے اس کو بعید قرار دیا ہے فرماتے ہیں کہ جب سے میں نے حدیث طلب کرنی شروع کی تب سے اب تک سو ۱۰۰ تک بھی نہیں پہنچا ہوں، لیکن حافظ کا یہ قول ثقات کے قول کو رد نہیں کرے گا اس لئے کہ وہ متاخر آدمی ہیں ممکن ہے کہ ان کو نہ معلوم ہوا ہو اور ان کے قبل والوں کو معلوم ہو لہٰذا ان سے قبل والوں کا قول معتبر ہو گا۔

اب سوال یہ ہے کہ پھر وہ روات موجود کیوں نہیں ہیں؟ اسکا جواب یہ ہے کہ وہ فتن تاتاریہ وغیرہ میں ختم ہو چکے۔

بعض نے اس حدیث کے تواتر کا دعویٰ کیا ہے لیکن یہ غلط ہے، امام نواوی نے تصریح کی ہے کہ یہ حدیث متواتر نہیں ہے، امام ابو عبد اللہ الابی نے شرح مسلم میں حافظ ابن الصلاح سے نقل کیا ہے کہ یہ متواتر ہے لیکن یہ غلط ہے، حافظ ابن الصلاح نے صرف من كذب عليّ متعمّدًا کو متواتر کہا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے نقل

کیا ہے۔

علی المنبر: اس میں الف لام عہدی ہے اور اس سے مراد منبر نبوی ہے، منبر نبر سے ماخوذ ہے جو ارتفاع کے معنی میں ہے، حافظ ابن حجر نے اس کی بنا میں دو قول لکھے ہیں سن ۷ ہجری جیسا کہ ابن سعد کی رائے ہے اور سن ۸ ہجری جیسا کہ ابن النجار کی رائے ہے، اس پر سوال یہ کہ منبر کا ذکر حدیثِ افک میں واقع ہے اور وہ غزوۂ بنی المصطلق میں پیش آیا اور اس کے وقوع میں تین قول ہیں سن ۴ و ۵ و ۶ ہجری، مشہور قول سن ۵ ہجری کا ہے تو سن ۵ ہجری میں منبر کا وجود ملتا ہے بہت ہو تو سن ۶ ہجری میں وجود ملے گا، حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب کی رائے العرف الشذی میں یہ ہے کہ سن ۲ ہجری میں منبر نبوی بنا ہے۔

عبد ضعیف کہتا ہے کہ قتل ابو رافع میں بھی حضور ﷺ کا منبر پر موجود ہونا وارد ہے، چنانچہ حافظ ابن کثیر نے نقل کیا کہ ابی بن کعبؓ فرماتے ہیں کہ جب لوگ ابو رافع کے قتل سے فارغ ہو کر آئے تو حضور ﷺ منبر پر تھے حضور ﷺ نے دیکھ کر فرمایا: **أفلحت الوجوہ** تو صحابہؓ نے حضور اکرم ﷺ کو دیکھ کر فرمایا: **أفلح وجهک یارسول اللہ!** یہ واقعہ علامہ زرقانی نے شرح مواہب میں ابن عتیک کی حدیث سے بحوالہ ابن مندہ نقل کیا ہے، اور ابو رافع کے قتل میں چار قول ہیں سن ۵ یا ۶ ہجری جیسا کہ امام ابن سعد نے نقل کیا ہے یا سن ۳ یا ۴ ہجری میں ہے، اب منبر نبوی کا وجود سن ۳ ہجری تک آگیا۔

امام طبرانی نے نقل کیا کہ حضور ﷺ منبر پر خطبہ دے رہے تھے آپ نے فرمایا: **حدث أمر عظیم** اور آیت پڑھی ﴿قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ ۚ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰىهَا﴾ اور تحویلِ قبلہ سن ۲ ہجری میں پیش آیا تو منبر کا ذکر سن ۲ ہجری میں بھی ملتا ہے لہٰذا علامہ انور شاہ صاحب کی بات مل گئی، تو اگر دیکھا جائے تو سن ۲ ہجری سے لے کر سن ۸ ہجری تک ہر سنہ میں منبر کا ذکر ملتا ہے۔

نیز عقلی دلیل بھی اس کے لئے مؤید ہے اس لئے کہ جمعہ کی فرضیت سن ۱ ہجری میں ہوئی بلکہ ہجرت سے قبل ہوئی اور حضور ﷺ جمعہ کے دن خطبہ دیتے تھے اور خطبہ میں ستونِ حنانہ پر ٹیک لگاتے تھے، یہ بعید ہے کہ سات سال تک اسی پر خطبہ دیتے رہے ہوں اور اب تک منبر نہ بنا ہو، یقیناً صحابہ نے سوچ کر اس سے پہلے بنا دیا ہوگا اور وہ سن ۲ ہجری میں ہو چکا ہوگا۔

یقول سمعت رسول اللهﷺ: یہ حدیث مختلف ناموں سے مشہور ہے (۱) حدیث الاعمال (۲) حدیث النیۃ (۳) حدیث عمرؓ وغیرہ وغیرہ، امام بخاری نے یہ حدیث پوری صحیح بخاری میں سات جگہ ذکر کی ہے مثلاً بدؤ الوحی، کتاب الایمان، کتاب النکاح، کتاب البیوع، کتاب الأیمان والنذور وغیرہ، یہ حدیث فضائل والی حدیث ہے۔

(۱) فضیلت یہ ہے کہ امام ابو عبید القاسم بن سلام فرماتے ہیں: **لیس في أخبار النبيﷺ أجمع وأغنى وأكثر فائدة من هذا الحديث،** عبد الرحمن بن مہدی، امام شافعی (جس کو بویطی نے نقل کیا ہے)، احمد بن حنبل، علی بن المدینی، امام ابو داؤد، امام ترمذی، حمزہ کنانی وغیرہ حفاظ کی رائے ہے کہ یہ حدیث ثلث اسلام ہے، امام بیہقی نے اس کی توجیہ کی کہ عمل یا قلب سے یا جوارح سے یا لسان سے ہوگا، یہ تین مصادر ہیں اعمال کے، ظاہر ہے کہ اس میں اس عمل کو بیان کیا گیا ہے جو قلب سے صادر ہوتا ہے۔

لیکن امام احمد کے کلام کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو حدیثیں اصول اسلام ہیں ان تین حدیثوں میں سے یہ حدیث ایک ہے۔

حافظ ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم میں امام احمد سے نقل کیا کہ اصولِ اسلام تین احادیث ہیں **(۱) إنما الأعمال بالنيات (۲) من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد (۳) الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمور متشابهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه، الخ،** اسی طرح حضرت شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ الحنبلی الحرانی نے امام احمد سے یہی نقل کیا ہے۔

حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے جو احکام ہیں دو طرح کے ہیں، امر نہی، نہی کا بیان حدیث الحلال بیّن میں ہے اور مامورات کی تکمیل دو صورت سے ہوگی ایک عملِ ظاہر دوسرے عمل باطن، عملِ ظاہر تو یہ ہے کہ آدمی اس چیز کا امتثال کرے جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مامورات کے غیر سے اگر تقرب حاصل کیا جائے تو امتثال امر الٰہی نہیں ہوگا اس کا بیان حدیث عائشہؓ: **من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد** میں ہے، اور دوسری چیز عمل باطن ہے اور وہ یہ ہے کہ جو عمل کیا جائے اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کے لئے کیا جائے اس کا بیان حدیث **إنما الأعمال بالنيات** میں ہے۔

حافظ ابن رجب فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) فعل المأمورات (۲) ترک المحظورات (۳) اجتناب الشبہات، ان تینوں کا ذکر نعمان بن بشیرؓ کی روایت میں ہے، ان کی تکمیل دو باتوں سے ہوگی (۱) عمل ظاہر شرع کے مطابق ہو اس کا ذکر حضرت عائشہؓ کی حدیث: من أحدث فيأمرنا الحديث میں ہے اس لئے کہ اس سے معلوم ہوا کہ جو شرع محمدی کے خلاف عمل کرے وہ مردود ہے (۲) باطن میں رضاء خداوندی مقصود ہو اس کا بیان حدیث: إنما الأعمال بالنيات میں ہے۔

امام ابوداوٗد فرماتے ہیں کہ أصول الأحكام في كل فن أربعة أحاديث، پھر امام ابوداوٗد نے اس کی تشریح کی فرماتے ہیں کہ وہ چار حدیثیں یہ ہیں (۱) حدیث: إنما الأعمال بالنيات (۲) حدیث: من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه (۳) الحلال بيّن و الحرام بيّن و بينهما أمور متشابهات (۴) ازهد في الدنيا يحبّك الله و ازهد بما في أيدي الناس يحبّك الناس، اس کو امام ابوالحسن طاہر بن مفوز معافری الاندلسی نے دو شعر میں جمع کیا ہے:

عمدة الدين عندنا كلمات أربع قالهن خير البريّة
اتق الشبهات وازهد ودع ليس يعنيك واعملن بنية

قاضی عیاض، امام ابوعبداللہ الابی، علامہ عینی، حافظ ابن رجب، علامہ سیوطی نے یہ شعر ان ہی کی طرف منسوب کیا ہے، یہاں ملا علی قاری کو وہم ہوگیا اور انہوں نے یہ اشعار امام شافعی کی جانب منسوب کردئے حالانکہ یہ امام شافعی کا شعر نہیں ہے۔

حضور ﷺ نے جو یہ فرمایا کہ ازهد في الدنيا يحبّك الله و ازهد بما في أيدي الناس يحبّك الناس بھائی مولویو! سن لو، بالکل صحیح ہے دنیا سے بے رغبتی اختیار کروگے تو اللہ تعالیٰ محبت کرنے لگے گا اور لوگوں کے اموال سے تم لوگوں کی نظر اُٹھ جائے تو سارے انسان محبت کرنے لگیں گے، آج کل سارے اختلافات جھگڑے اسی بناء پر ہیں کہ کچھ مال حاصل کرلو۔

ابوبکر بن داسہ نے امام ابوداوٗد سے نقل کیا کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث سے سنن ابوداوٗد کا انتخاب کیا ہے

جس میں چار ہزار آٹھ سو روایات جمع کی ہیں اور اس میں سے چار حدیث انسان کے لئے کافی ہیں، انہوں نے چوتھی حدیث کی جگہ ایک حدیث اور ذکر کی ہے لا یؤمن المرء حتی یرضی لأخیه ما یرضی لنفسه.

امام ابو حنیفہ سے بھی یہ منقول ہے فرماتے ہیں کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث میں سے پانچ احادیث کا انتخاب کیا ہے، وہ چار تو یہی مذکورہ حدیثیں ہیں، پانچویں حدیث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده ہے، حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے اس کو مستقلاً اس لئے ذکر کیا کہ یہ اہم چیز ہے کہ دوسرے اس کی اذیت سے محفوظ رہیں اور امام ابو داؤد نے اس کو شمار نہیں کیا اس لئے کہ یہ حدیث نمبر چار میں داخل ہے۔

حضرت شاہ عبد العزیز صاحب فرماتے ہیں کہ ابو داؤد نے جو فرمایا ہے واقعہ بھی ایسا ہی ہے، اول حدیث إنما الأعمال سے تصحیح عبادات معلوم ہوئی اور من حسن إسلام المرء سے تحفظِ اوقات معلوم ہوتا ہے، تیسری حدیث الحلال بیّن سے اختلاف علماء کی وجہ سے جو شک ہوتا ہے وہ مرتفع ہو گیا اور چوتھی حدیث میں معرفت حقوق کو بتلایا گیا ہے جس میں معرفت حق بھی ہے معرفت خدا بھی۔

امام شافعی سے إنما الأعمال بالنیات کے متعلق مروی ہے کہ نصف علم ہے، ملا علی قاری نے اس کی توجیہ کی کہ عمل کی دو قسمیں ہیں ظاہری باطنی، عمل باطنی قلب کا فعل ہے اور عمل ظاہری جوارح کا فعل ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ حدیث إنما الأعمال بالنیات ۷۰ ستر ابواب میں آسکتی ہے، مگر انحصار مقصود نہیں، حافظ ابن رجب نے عبد الرحمن بن مہدی سے نقل کیا کہ اگر میں کوئی کتاب لکھتا تو ہر باب کے اندر یہ حدیث داخل کرتا، اسی طرح عبد الرحمن بن مہدی فرماتے ہیں: هذا الحديث يدخل في ثلاثين بابًا، اسی طرح عبد الرحمن بن مہدی فرماتے ہیں کہ ہر آدمی کو اس حدیث سے اپنی کتاب کا افتتاح کرنا چاہیے، چنانچہ امام بخاری نے اسی حدیث سے افتتاح کیا ہے پھر اس کی متابعت امام بغوی نے مصابیح میں کی اور امام نووی نے اربعین اور ریاض الصالحین میں اس سے افتتاح کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

إنما الأعمال بالنیات: حدیث کے الفاظ کے متعلق اختلاف سنیے۔

(۱) یہاں حدیث کا لفظ إنما الأعمال بالنیات ہے، امام بخاری نے اس روایت کو سات جگہ ذکر کیا ہے جسکا ایک لفظ یہ ہے، یہاں إنما کے ساتھ اور اعمال و نیات دونوں کے جمع کے ساتھ یہ صرف بدؤ الوحی میں ہے۔

(۲) إنما الأعمال بالنية یعنی نیت کے اِفراد اور اعمال کے جمع اور إنما کے ذکر کے ساتھ كذافي كتاب النذور وترك الحيل.

(۳) الأعمال بالنية یعنی بحذف إنما اور اِفراد نیت کے ساتھ كذافي كتاب الأيمان و كتاب العتق وأبواب الهجرة.

(۴) العمل بالنية یعنی دونوں کے افراد اور إنما کے حذف کے ساتھ کتاب النکاح میں ہے، اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس طرح کہاں کہاں ہے۔

(۵) الأعمال بالنيات یہ لفظ قضاعی نے مسند الشہاب میں روایت کیا ہے، ابو موسیٰ المدینی نے اس لفظ کا انکار کیا ہے، فرماتے ہیں کہ لايصح إسناده، نقله النووي في شرح البخاري (ص ۲۷) وأقره و كذانقله في بستان العارفين كماذكره علي القاري (ص ۳۷) لیکن لفظ مذکور صحیح ابن حبان میں ہے، اسی طرح سے امام حاکم نے اربعین میں، امام بیہقی نے کتاب المعرفۃ میں تخریج کی ہے، حاکم نے تصحیح کی ہے کماذکرہ القاری، مسند امام ابوحنیفہ میں بھی یہی لفظ ہے قال أبو حنيفة عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمي عن علقمة بن وقاص الليثي يقول سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأعمال بالنيات (الحديث).

(۶) إنّ الأعمال بالنية وإنّ لكل امرئ مانوى یعنی اعمال کے جمع اور نیت کے افراد اور بصیغہ إنّ (حرفِ مشبہ) کے ساتھ، اسے ابن الجارود نے المنتقیٰ میں روایت کیا ہے۔

إنما: کے اندر اختلاف ہے کہ بسیط ہے یا مرکب؟ بعض حضرات کی رائے ہے کہ بسیط ہے اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ مرکب ہے، پھر مرکب ہونے میں اختلاف ہے کہ کس سے مرکب ہے؟ اس میں تو اتفاق ہے کہ کلمۂ اوّل انّ حرف مشبہ بالفعل ہے اور ما میں تین قول ہیں (۱) مازائدہ (۲) ماکافہ (۳) مانافیہ، اگر مانافیہ ہے تو اس میں اشکال یہ ہے کہ انّ اثبات کے لئے اور ما نفی کے لئے ہے اور یہ بعید ہے کہ ایک ہی شئی پر اثبات و نفی دونوں وارد ہوں، دوسری بات یہ ہے کہ یہ دونوں صدارتِ کلام کو چاہتے ہیں لہٰذا یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ ایک کو مرکب کہا جائے دوسرے سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ترکیب سے قبل صدارت کو مقتضی تھے مرکب ہونے کے بعد ایک مستقل لفظ بن

گیا، اب یہ اشکال کہ نفی واثبات کیسے جمع ہوئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ موردِ اثبات کوئی اور ہوگا اور موردِ نفی کوئی اور ہوگا اور جب مورد الگ الگ ہوگئے تو کوئی اشکال نہیں رہا۔

امام فخر الدین رازی نے تقریر کی کہ یہ إنما إنّ اور ما نافیہ سے مرکب ہے اور مقصود مذکور کا اثبات اور غیر مذکور کی نفی ہے جیسے إنما قام زید تو زید کے لئے قیام کا اثبات ہے اور غیر زید سے قیام کی نفی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ کی رائے ہے کہ ما کافہ سے مرکب ہے، فرماتے ہیں کہ جو اس کو ما نافیہ سے مرکب کہتا ہے اس کا قول خطا ہے، اس لئے کہ حروف عاملہ اصل میں اختصاص کے لئے ہیں اور جب یہ اسم یا فعل کے ساتھ مخصوص ہو جاتے ہیں اور انکے جزء کی طرح نہیں ہوتے تو اس کے اندر عمل کرتے ہیں، مثلاً حروف مشبہ بالفعل اسماء کے ساتھ مخصوص ہیں اور اس میں عمل کرتے ہیں، اور حروف جر اسم کے ساتھ خاص ہیں اور ان میں عمل کرتے ہیں، اور حروف شرط فعل کے ساتھ خاص ہیں اور ان میں عمل کرتے ہیں، اور ادوات استفہام جملتین پر داخل ہوتے ہیں اور عمل نہیں کرتے ہیں، اسی طرح سے ما مصدریہ عمل نہیں کرتا ہے، لیکن جب إنّ پر ما کافہ آیا تو اس کے اختصاص بالاسم کو ختم کر دیا اور جب جملہ اسمیہ و فعلیہ پر داخل ہونے لگا تو اس کا عمل باطل ہو گیا جیسے ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ اور جیسے ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ میں إنّ جملہ فعلیہ و اسمیہ دونوں پر داخل ہوا ہے، وجہ یہی ہے کہ ما کافہ ہے اس نے ان کے اختصاص و عمل کو ختم کر دیا۔

پھر إنما حصر کے لئے مفید ہے یہ جمہور کا مسلک ہے، اس میں اختلاف ہے کہ إنما مفید حصر بالمنطوق ہے یا بالمفہوم؟ پھر وضعاً مفید ہے یا عرفاً؟ نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ معنی حقیقی ہے یا مجازی؟

امام الحرمین اور ان کے متبعین فرماتے ہیں کہ إنما مفید حصر ہے بالمنطوق وضعاً حقیقیاً یعنی اس کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ اس کا معنی حقیقی ہے، یہ قول ابوالحسین ابن قطان امام غزالی وغیرہ کا ہے، اسی کو امام بلقینی نے مذاہب اربعہ کے جمہور اہل اصول سے نقل کیا ہے، صرف چند لوگ مستثنیٰ ہیں جیسے علامہ آمدی قاضی ابو یعلی وغیرہ لیکن اہل عربیت کی رائے بالعکس ہے۔

علماء نے إنما کے مفید حصر ہونے پر مختلف دلیلیں دی ہیں ان میں سے (۱) ایک یہ ہے کہ إنما ما اور الّا کی جگہ مستعمل ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ دوسری جگہ ارشاد

ہے:﴿وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، اسی طرح فرماتے ہیں :﴿أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾اور دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں:﴿مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾تو یہ دلیل ہے اس پر کہ إنما ما اور الّا کی جگہ مستعمل ہوتا ہے اور وہ حصر کے لئے مفید ہے۔

(۲) علامہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ اس سے حصر پر استدلال إنما الربوا في النسيئة سے بھی کیا جاسکتا ہے اسلئے کہ ابن عباسؓ نے اس سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ کہ ربوا صرف نسیئہ کے اندر ہے اور صحابہ نے انکے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا لیکن فہم حصر پر کوئی اعتراض نہیں کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ کے نزدیک إنما حصر پر باتفاق دال ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ ممکن ہے کہ صحابہ نے تنزلاً اعتراض نہ کیا ہو، بعض علماء نے اعتراض کیا کہ صحابہ نے حصر کے باب میں ایک دوسرے لفظ لا ربوا إلاّ في النسيئة پر اعتماد کیا تھا جو ابن عباسؓ سے مروی ہے اور یہ لفظ صراحۃً حصر پر دلالت کرتا ہے، اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث میں إنما الربو افي النسيئة کی جگہ لا ربوا کا استعمال خود اس بات کی دلیل ہے کہ إنما ما و الّا کے معنیٰ میں ہے۔

(۳) حافظ ابن حجر نے إنما الماء من الماء سے حصر پر استدلال کیا ہے اس لئے کہ جو لوگ اکسال سے عدم غسل کے قائل تھے انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا، جو مخالف تھے انہوں نے اس کی نفی نہیں کی بلکہ دوسرے دلائل اس کے خلاف دیئے، اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ یہ جملہ حصریہ ہے۔

(۴) بعض علماء نے حصر کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ الأعمال محلی باللام ہے اور یہ استغراق کے لئے مفید ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کل عمل بالنية، اس سے ایک اور مسئلہ نکلا لا عمل إلاّ بالنية اور یہ صاف جملہ حصریہ ہے، ابن علان نے دلیل الفالحین میں دونوں کو مفید بتلایا۔

الأعمال: جمع ہے عمل کی، اس میں اقوال داخل ہیں یا نہیں؟ بعض حضرات نے اقوال کو اعمال سے خارج کیا ہے، امام ابن دقیق العید کی رائے ہے کہ اقوال بھی داخل ہیں، اس پر اشکال یہ ہے کہ اگر کوئی قسم کھالے کہ و اللہ لأعملن کذا اور پھر بھول کر بات کرلے تو حانث نہ ہوگا، معلوم ہوا کہ اقوال اعمال میں داخل نہیں، اسکا جواب یہ ہے کہ ایمان کا مدار عرف پر ہے اس کو یہاں پر نہ ملاؤ، لہٰذا قول بھی اس میں داخل ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ تروک اعمال میں داخل ہیں یا نہیں؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ تروک اعمال میں داخل نہیں ہیں اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ داخل ہیں، اس لئے کہ تروک عمل ہیں کیونکہ ترک کہتے ہیں کفّ النفس کو اور کف النفس عمل ہے لہٰذا تروک اعمال میں داخل ہیں۔

حدیث مین اعمال فرمایا، افعال نہیں فرمایا، اسکی تین وجہ ہے (۱) اس لئے کہ اعمال نام ہے افعال اختیاریہ کا اور فعل کا اطلاق افعال اختیاریہ و غیر اختیاریہ دونوں پر ہوتا ہے، اور حدیث میں گفتگو اعمال اختیاریہ سے ہے اس لئے کہ نیت و ارادہ کا تعلق امور اختیاریہ ہی سے ہوتا ہے اور جو افعال اختیاری نہ ہوں جیسے رعشہ وہ بغیر نیت وارادہ کے بھی ہوتے رہتے ہیں (۲) علامہ شہاب الدین خوئی اور علامہ انور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ الا فعال بالنیات اس لئے نہیں فرمایا کہ عمل کے معنیٰ 'ساختن' کے ہیں اور فعل کے معنیٰ 'کردن' کے ہیں یعنی عمل کے اندر تسلسل ہوتا ہے فعل کے اندر تسلسل نہیں ہوتا ہے تو دوام واستمرار پر دلالت کرنے کے لئے لفظ اعمال کو اختیار فرمایا (۳) علامہ قرافی نے لکھا ہے کہ عمل ایسے فعل کو کہتے ہیں جو باعظمت ہو اور فعل نیں عظمت نہیں ہوتی ہے حاصل یہ نکلا کہ اعمال کا مدار نیات پر ہے ان کا وجود نیت سے ہوگا۔

بالنیّات: باء کئی معنی میں مستعمل ہوتی ہے یہاں کس معنی میں مستعمل ہے؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ باء سببیت کے لئے ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ باء ملابست کے لئے ہے، کازرونی کہتے ہیں کہ باء استعانت کے لئے ہے اور بعض کہتے ہیں کہ باء مصاحبت کے لئے ہے، بعض اہل علم کی رائے ہے کہ باء مصاحبت کو اختیار کریں تو مطلب یہ ہوگا کہ اعمال نیت کے ساتھ ہوتے ہیں یعنی ہر جزءِ عمل کے ساتھ نیت ضروری ہے، اور باء ملابست سے شرطیت اور باء سببیت سے رکنیت مستفاد ہوتی ہے۔

میرا خیال ہے کہ باء کو ملابست کے لئے لینے میں بھی رُکنیت سے کوئی تعارض نہیں ہے وہ اسطرح سے کہ اگر باء کو سبب کے لئے مانیں تو مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا سبب نیات ہیں، ظاہر ہے کہ جیسے مسبب کا وجود بغیر سبب کے نہیں ہوتا ہے اسی طرح اعمال نیت کے بغیر نہ ہوں گے، جیسے ارکان پر ذورُکن کا وجود موقوف ہے، اور اگر باءِ ملابست لیں تو مطلب یہ ہوگا کہ نیت عمل سے منفک نہیں ہوسکتی جس طرح شئے اپنے ارکان سے منفک نہیں ہوسکتی اس لئے کہ اگر ارکان منفک ہوجائیں تو شئی ہی باقی نہ رہے گی، وراجع دلیل الفالحین (۱/۱ ۳)۔

نیات: جمع ہے نیتؔ کی، نیت تشدیدیاء سے نویٰ ینوی کامصدر ہے بمعنی قصد کرنا، یہ لفظ مفرد و جمع دونوں طرح سے وارد ہے، اکثر طرق میں بالا فراد وارد ہے، قال السیوطي في معظم الروایات بالنیة مفردًا، بعض نے مفرد کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ نیت کا محل قلب ہے اور وہ ایک ہے بخلاف اعمال کے کہ ان کا محل جوارح ہیں اور وہ متعدد ہیں، اور جمع کی توجیہ یہ ہے کہ انواعِ اعمال کے اعتبار سے نیات میں بھی تعدد ہوتا ہے۔

نیت کی حقیقت کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے(۱) امام جوہری فرماتے ہیں: هو العزم (۲) امام ابو سلیمان خطابی فرماتے ہیں: هو قصدک الشيئ بقلبک و تحري الطلب منک (۳) بعض حضرات فرماتے ہیں: هو عزیمة القلب (۴) بعض حضرات فرماتے ہیں: هو الطلب (۵) بعض حضرات فرماتے ہیں: هو الجدّ في الطلب (۶) امام محمد بن اسمٰعیل تیمی فرماتے ہیں: هي وجهة القلب (۷) امام نواوی فرماتے ہیں: النیة القصد وهو عزیمة القلب، اسپر علامہ کرمانی نے اعتراض کیا کہ قصد و عزیمت ایک نہیں ہے، قصد وہ ارادہ ہے جو فعل سے متصل ہے اور عزیمت کبھی فعل سے مقدم ہوتی ہے، نیز عزم ضعف و قوت قبول کرتا ہے بخلاف قصد کے، امام ابوالحسن الماوردی فرماتے ہیں کہ نیت کہتے ہیں کسی شئی کا قصد کرنا مع فعل کے اور اگر قصد تو ہو لیکن فعل دیر سے پایا جائے تو عزم ہے۔

امام غزالی فرماتے ہیں کہ نیت اور قصد اور ارادہ ایک ہی معنی کی مختلف تعبیرات ہیں، یہ ایک صفت ہے قلب کی جس کے آگے پیچھے دو چیزیں ہوتی ہیں علم اور عمل، خلاصہ یہ کہ نیت سے قبل علم ہوگا اور نیت کے بعد آگے عمل کا نمبر ہے، اس لئے کہ ہر عملِ اختیاری کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں علم، ارادہ، قدرت۔

ارادہ کی تعریف امام غزالی نے فرمائی ہے: انبعاث النفس و توجهها و میلها إلی ماظهر لها أن فیه غرضها إما عاجلاً أو آجلاً، قاضی بیضاوی نے بھی امام غزالی سے یہ معنی اخذ کیا ہے فرماتے ہیں: النیة عبارة عن انبعاث القلب نحو ما یراہ موافقا لغرض من جلب نفع أو دفع ضرٍ حالاً أو مآلاً، آگے فرماتے ہیں: و الشرع خصّصه بالإرادة المتوجهة نحو الفعل لابتغاء رضاء الله تعالی، خلاصہ بیان یہ نکلا کہ نیت ایک ارادۂ مخصوصہ کا نام ہے۔

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ نیت قصد و ارادہ کی جنس کے الفاظ سے ہیں، اہل عرب کہتے ہیں: نواک الله

بخیر أي قصدک بخیر، یہ معنی مصدری و مفعول کے معنی میں ہے، هذه نيتي أي مقصودي، اسی طرح نية قريبة أي مكان قريب، وہ جگہ جو قریب ہو، فرماتے ہیں کہ بعض نے نیت وارادہ میں فرق یہ کیا کہ نیت کا تعلق اپنے فعل سے ہوتا ہے اور ارادہ کا تعلق اپنے اور غیر سے ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں: أردت من الله كذا، لیکن نويت من الله كذا نہیں کہتے ہیں۔

علامہ شہاب الدین قرافی کتاب الأمنیہ إدراک النیة میں لکھتے ہیں کہ نیت کی جنس ارادہ ہے اور ارادہ صفت ہے جو ممکن کے احد الطرفین کو ایسی شئی کے ساتھ خاص کرے جو ممکن پر فی الوقت جائز ہو جیسے وجود و عدم، یا ایک صفت کا ہونا اور دوسری صفت کا نہ ہونا، یا ایک حالت کا ہونا دوسری کا نہیں، وهو الصفة المخصِصة لأحد طرفي الممكن بما هو جائز عليه من وجود أو عدم أو هيئة دون هيئة أو حالة دون حالة أو زمان دون زمان وجميع ما يمكن أن يتصف الممكن به بدلًا من خلافه أو ضده أو نقيضه أو مثله.

یہ ارادہ بندوں کے اندر بھی ہے اور اللہ میں بھی، لیکن دو فرق ہے (۱) مخلوق کا ارادہ ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ مراد پوری ہو اور اگر اللہ ارادہ کرے تو مراد ضرور پوری ہوگی (۲) بندہ کا ارادہ عرض ہے جو بندوں سے قائم ہے اور قدرتِ الٰہیہ اس کے اندر متصرف ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی صفت ہے جو اس کے ساتھ قائم و قدیم ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ تصرف کرتا ہے۔

ارادہ کی دس اقسام: پھر ارادہ کی علامہ قرافی نے دس (۱۰) قسم لکھی ہے (۱) ہمّ (۲) عزم (۳) قصد (۴) اختیار (۵) شہوت (۶) نیت (۷) قضاء (۸) قدر (۹) عنایت (۱۰) مشیت، پھر ہر ایک کی تعریف کی ہے، مجھے صرف نیت کو بیان کرنا مقصود ہے فرماتے ہیں کہ نیت وہ ارادہ ہے جو فعل کے امالہ سے متعلق ہے یعنی فعل کا امالہ ایسی شئی کی طرف جو فعل کو ایک حال سے دوسرے حال میں تبدیل کر دے، یہ ارادہ اصل فعل سے متعلق نہیں ہوتا، قال: النية إرادة تتعلق بإمالة الفعل إلى ما يقلبه لا بنفس الفعل، ظاہر ہے کہ ایک تو یہ ہے کہ آدمی قصدِ نماز کرے اور دوسرے یہ کہ آدمی قصد کرے کہ یہ نماز فرض ہے یا نفل؟ اول ارادہ ہے دوسرا نیت ہے، ارادہ تو ذاتِ فعل سے متعلق ہوتا ہے اور نیت امالۃ الفعل سے متعلق ہے، ایک حالت سے دوسری حالت پر پھیرتی ہے اور اس قدر فی الجملہ اللہ تعالیٰ کے یہاں ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہی فعل سے ایک قوم کو نفع پہنچاتے ہیں

اور دوسرے کو ضرر پہنچاتے ہیں۔

نیت کی اقسام: حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ نیت کی دو قسمیں ہیں (۱) **تمییز عبادۃ عن عبادۃ وعمل عن عمل** (۲) **تمییز معبود عن معبود و تمییز معمول لہ عن معمول**، اول قسم فقہاء کا مطمح نظر ہے کہ صیام و صلاۃ واحداث وغیرہ میں نیت ضروری ہے یا نہیں، دوسری قسم کی نیت اصل میں اخلاص و ریاء کے درمیان فارق ہے، حضور اکرم ﷺ سے پوچھا گیا: **الرجل یقاتل شجاعۃ وحمیۃ ویاء أيّ ذلک فی سبیل اللہ؟ قال: من قاتل لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا فھو فی سبیل اللہ**، اسی طرح سے دیگر اعمال ہیں اگر اللہ تعالیٰ کے لئے نماز پڑھی تو اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اسی طرح علم اللہ تعالیٰ کے لئے پڑھے تو وہ مقبول ہے ورنہ مردود ہے، پڑھانے والے اگر اللہ کی رضا کے لئے پڑھائے تو کام کا ہے۔

حافظ ابن رجب حنبلی نے نیت کی تقسیم کی فرماتے ہیں کہ نیت دو قسم کی ہے (۱) **تمییز عبادۃ عن عادۃ** جیسے آدمی غسل کرتا ہے یا جنابت دور کرنے کے لئے یا تبرید کے لئے، اس کے لئے تمیز دینے والی نیت ہے، اسی طرح گا ہے نیت **تمییز عبادۃ عن عبادۃ** کے لئے ہوتی ہے جیسے ظہر و عصر کے درمیان تمیز کرنے کے لئے نیت کرے، اسی طرح تمام طاعات میں ہوتا ہے سنت کی نیت کی تو سنت ہوگا اور فرض کی نیت کی تو فرض ہوگا حالانکہ شکل و صورت سب نمازوں کی ایک ہی ہے، یہ نیت وہ نیت ہے جس سے فقہا بحث کرتے ہیں (۲) دوسری قسم **تمیز المقصود بالعمل** ہے یعنی اپنے عمل سے کس چیز کو مقصود رکھا ہے؟ نیت مقصد کو ممتاز کرے گی اللہ کے لئے کیا یا نام و نمود کے لئے کرکے عمل کو خراب کیا، اس نیت سے عارفین اپنی کتابوں میں بحث کرتے ہیں، ابن ابی الدنیا نے کتاب النیۃ والاخلاص لکھی اس میں اخلاص کی باتیں لکھی ہیں، متقدمین کے یہاں یہی معروف تھی اس معنی کر احادیث میں لفظ نیت وارد ہے، اس کے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ نیت و ارادہ ہم معنی ہے، اس کی تصریح حافظ ابن رجب نے کی ہے، قرآن عزیز میں اسی کو ارادہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، فرماتے ہیں: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ حاصل یہ کہ بعض کا قصد اللہ کے لئے ہے اور بعض کا نہیں، یہ نیت کی تعریف ہوئی، اعمال کا مدار نیت پر ہے جیسی نیت ہوگی ویسا معاملہ ہوگا۔

اعمال عام ہیں یا خاص: اب یہ کہ اعمال سے مطلق اعمال مراد ہیں یا مخصوص اعمال جن کا شریعت نے اس

حدیث میں مطالبہ کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، مشہور یہ ہے کہ مخصوص اعمال مراد ہیں اور وہ اعمال شرعیہ ہیں، مقصد یہ ہے کہ اعمال شرعیہ کا مدار نیت پر ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کس چیز کا مدار نیت پر ہے ثواب کا یا صحت کا یا اِجزاء کا؟ مختلف تعبیرات ہیں، بعض نے ثواب الاعمال، بعض نے صحۃ الاعمال، بعض نے اِجزاء الاعمال مراد لیا ہے، کوئی کہے گا الأعمال معتبرۃ بالنیات، کوئی کہے گا ثواب الأعمال بالنیات اور کوئی کہے گا صحۃ الأعمال بالنیات، تو مختلف تعبیرات ہیں۔

ایک دوسرے طبقہ کی رائے ہے کہ اعمال میں تخصیص نہیں بلکہ مطلق اعمال مراد ہیں خواہ وہ فرض وواجب ہوں یا مباح ہوں حدیث سب کو شامل ہے، چنانچہ یہ قول قدماء میں سے ابن جریر طبری، ابو طالب مکی کے نزدیک مختار ہے، احیاء العلوم میں امام غزالی کا رجحان مجھ کو اسی طرف معلوم ہوتا ہے، حافظ ابن تیمیہ نے تو یہ قول جمہور سے نقل کیا ہے، حافظ ابن رجب حنبلی نے اپنی کتاب جامع العلوم والحکم میں لکھا کہ غالباً ان کی مراد جمہور سے جمہور متقدمین ہیں۔

امام احمد بن حنبل کے کلام میں بھی ایسی چیز ملتی ہے جو عموم پر دال ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ میں پسند کرتا ہوں ہر اس شخص کے واسطے جو کوئی عمل کرتا ہے نماز یا روزہ سے یا صدقہ کرے یا کوئی نیکی کا ارادہ کرے تو اس کے کرنے سے قبل نیت کرے اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: إنما الأعمال بالنیات، اب معلوم ہوا کہ تعمیم کی جاسکتی ہے اور تمام اعمال مراد لئے جائیں تو کوئی حرج نہیں، اور یہی بات ہے کہ آدمی مباح پر قصد کرے تو بھی نیکی بن جاتی ہے اور اس پر ثواب ملتا ہے، جیسے زوروا القبور فإنها تذکر الآخرۃ حدیث میں ہے، اب اگر تفریح کے لئے جاتے ہوئے حاجی شاہ کی نیت کرے تو اس پر ثواب ملے گا تو مباح عمل بھی نیتِ صالح سے صالح عمل بن جائے گا۔

(نوٹ: حاجی شاہ سہارنپور کا قبرستان جہاں مظاہر علوم کے اکابر اساتذہ اور مشائخ مدفون ہیں، اور طلبہ اور علماء عموماً زیارت قبور اور ایصال ثواب کے لئے جایا کرتے ہیں، اور جہاں اب خود صاحبِ افادات استاذ مخدوم حضرت شیخ مولانا محمد یونس صاحبؒ بھی آرام فرما ہیں، از مرتب)۔

اب اس صورت میں ان کے قول پر تقدیر کلام کیا ہوگی؟ حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں عمل

مذموم اور نیت مذمومہ اور عمل محمود اور نیت محمودہ کو بیان کیا ہے گویا فرمایا: الأعمال محمود بالنیات ومذموم بالنیات، چنانچہ آئندہ حدیث میں جو تقسیم ہے وہ بھی اسی تعمیم پر دال ہے، حافظ ابن رجب فرماتے ہیں کہ ثانی پر تقدیرِ کلام ہوگی الأعمال واقعة بالنیات یا الأعمال حاصلة بالنیات، مقصد یہ ہے کہ اعمال تابع ہیں نیت وقصد کے، ظاہر ہے کہ یہ اعمال نیت وقصد سے ہونگے تو تنبیہ ہے کہ اعمال نیت وقصد سے ہی ہونگے، آگے وإنما لامرئ مانوی سے بتلایا کہ اعمال کا صلاح وفساد نیت سے ہوگا، نیت صالح ہے تو عمل بھی صالح ہے اور اس پر جزاء حسن بھی مرتب ہے، اور نیت فاسد ہے تو عمل بھی فاسد ہوگا اور جزاء سیئ مرتب ہوگا۔

حافظ ابن رجب فرماتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ مطلب یہ ہوا کہ الأعمال صالحة أو مقبولة بالنیات، یا الأعمال فاسدة أو مردودة بالنیات، یا الأعمال مثاب علیه بالنیات وغیر مثاب علیه بالنیات، اس صورت میں جملہ اولیٰ کا تعلق قضیہ عقلیہ سے نہ ہوگا بلکہ حکم شرعی مراد ہوگا، آگے وإنما لامرئ مانوی کا مطلب یہ کہ جو کرے گا وہ ملے گا، نیک نیت کی تو وہ ملے گا اور بری نیت کی تو وہ ملے گا۔

دونوں جملوں میں فرق یہ ہے کہ اول جملہ میں نیت پر قبول ورد مرتب ہوگا اور دوسرے جملہ میں بتلایا کہ جیسی نیت ہوگی اس نوع کی جزاء اس پر مرتب ہوگی، بسا اوقات مباح کی نیت سے مباح اور ثواب کی نیت سے ثواب ملے گا، بہر حال حافظ ابن رجب اور حافظ ابن تیمیہ کی رائے ہے کہ اعمال سے صرف شرعی اعمال مراد نہیں بلکہ تعمیم ہے، یہی ابو طالب مکی، امام غزالی وغیرہ کی رائے اور رجحان ہے۔

علامہ ابن منیر فرماتے ہیں کہ عام طور سے نظّار (اہل نظر) اس حدیث کو عبادات پر حمل کرتے ہیں لیکن امام بخاری معاملات میں بھی نیت کو داخل مانتے ہیں، علامہ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں کہ جو اعمال محض ثواب پر مبنی ہیں ان میں نیت کی ضرورت نہیں نیت اس میں ہوگی جہاں دونوں جہت ہو کہیں ثواب کہیں معصیت ہو، ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جن اعمال میں عبادت وغیر عبادت دونوں کی صلاحیت ہو وہاں نیت ضروری ہوگی اور جو فی نفسہ عبادت ہیں ان کے عبادت بنانے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں، ہاں وہ عذاب و عتاب بن جائیں یہ اور بات ہے، اور جو اعمال ایسے ہیں کہ وہ فی نفسہا عبادت نہیں تو اس کے لئے نیت کی ضرورت ہے جیسے ہجرت ہے اگر نیک مقصد سے ہجرت کرتا ہے تو ثواب ملے گا اور اگر کوئی اس نیت سے ہجرت کرتا ہے

کہ وہاں بڑے مزے اور بڑے آرام ہیں تو یہ عمل و نیت لغو ہوگی۔

امام غزالی نے مختصر سی تقسیم احیاء العلوم میں کی ہے فرماتے ہیں کہ اعمال و اشغال تین قسم کے ہیں ا۔ معاصی ۲۔ مباحات ۳۔ طاعات، (۱) معاصی میں نیت مؤثر نہیں، یہ ہو نہیں سکتا کہ برائی کرکے نیک نیت کرے، غیبت کرکے یہ نیت کرے کہ سامع کا دل خوش ہو گا یہ وبال محض ہے، اسی طرح کوئی چوری کرکے دعوت کرے تو یہ سخاوت نہیں اور وبال ہوگا، تو معصیت نیک نیت سے طاعت نہیں بنے گی ہاں یہ ممکن ہے کہ معصیت کرکے نیک نیت کی وجہ سے اور وبالِ زائد بن جائے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ایک معصیت میں کئی نیت کرنے سے کئی معصیت اور مزید وبال بن جائے جیسے کوئی زنا کرتا ہے اس کے ساتھ نیت یہ کی کہ اس کی آبروریزی ہوگی ساتھ میں یہ بھی قصد ہے کہ اس کو کوئی نہ پوچھے گا پھر یہ نیت بھی کرے کہ اس سے جو بچہ پیدا ہوگا وہ حرامی ہوگا تو خوب فساد مچائے گا، تو یہ عمل کئی نیت کی وجہ سے بہت ہی خبیث عمل ہوگا، اسی طرح کوئی قتل مسلم کرتا ہے نیت یہ کرتا ہے کہ ایک مسلمان کم ہوگا تو یہ خبیث عمل ہے اس کے ساتھ یہ بھی نیت ہے کہ اس کے بچے یتیم ہونگے تو یہ اور خبیث ہوا ساتھ یہ بھی نیت کرتا ہے کہ اچھا ہوا کہ یہ صلہ رحمی کرتا تھا اب تو نہیں کرے گا تو اور بھی خراب ہوگا، تو فعل بد تو ایک ہے لیکن مختلف نیت سے اور بھی وبال بن گیا۔

(۲) دوسری قسم مباحات ہے یہ نیک نیت سے نیک ہوگا جتنی نیت کرے گا اتنا ثواب زیادہ ملے گا جیسے کوئی تفریح کے لئے جاتا ہے اور نیت یہ ہے کہ اس سے علم پر اور طاعت پر قوت ملے گی تو یہ نیک عمل ہو جائے گا اور اگر کسی برے کام کی نیت کی تو یہ تفریح گناہ ہوگی۔

(۳) تیسری قسم طاعات ہیں اس میں نیت عامل ہے اور ایک ہی طاعت مختلف اطاعت بن جائے گی جیسے نماز ہے اس میں مختلف نیت کی ا۔ اتنی دیر اللہ تعالیٰ سے گفتگو ہوگی تو مناجات کا ثواب ملے گا ۲۔ اسی طرح تلاوت باقی ہے اس کی تکمیل کرلونگا اس کا الگ ثواب ملے گا ۳۔ اتنی دیر لوگوں سے فضول بات کرنے سے اعراض ہوگا ۴۔ اپنی نگاہ کی حفاظت رہے گی، تو ان سب نیت حسنہ کا الگ الگ ثواب ملے گا اس لئے نماز میں خوب اہتمام کیا کرو اور بالخصوص صف اولیٰ اور تکبیرۂ تحریمہ کا اہتمام کرنا چاہیے۔

اب سوال یہ ہے کہ نیت عمل میں داخل ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ نیت بھی تو عمل ہے، اس کا اثر یہ ہے کہ

جو عمل کی خاصیت ہے یعنی عمل پر جزا و سزا کا مرتب ہونا تو نیت پر بھی جزا و سزا مرتب ہوتی ہے جیسے حضور ﷺ فرماتے ہیں: نیۃُ الْمؤمنِ خیرٌ مِنْ عَمَلِه، جب اثر ہو گا تب ہی تو خیر ہو گا اور خیر اس لئے ہے کہ وہ عمل ہے اور عمل نیت کا محتاج ہے تو اس پر ثواب ملے گا، ورنہ ویسے تو عمل افضل ہے ارادہ سے اس لئے کہ ایک امر کو پایۂ تکمیل تک پہونچانا افضل ہے اس کے ارادہ سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نیت اعمال میں داخل نہیں ہے اس لئے کہ اگر نیت کو عمل میں داخل مانو تو پھر اس کے لئے نیت کا محتاج ہونا لازم آئے گا، پھر وہ نیت عمل ہے لہٰذا اس نیتِ عمل کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی تو یا سلسلہ لا الیٰ نہایۃ چلے گا یعنی تسلسل ہو گا، یا اپنی اول نیت کی طرف عود کرے گا تو وہ دور ہے لہٰذا نیت محتاج نیت نہیں ہے۔

اسی طرح بعض علماء نے فرمایا کہ معرفت بھی محتاج نیت نہیں ہے اسلئے کہ پہلے کسی چیز کی معرفت ہوتی ہے اسکے بعد اس کا ارادہ ہوتا ہے، اب اگر معرفت کو نیت پر موقوف کر دیں تو موقوف علیہ کو موقوف بنانا لازم آئے گا لہٰذا دور لازم آئے گا، لیکن اس میں تفصیل ہے اگر معرفت سے ادراک فی الجملہ مراد ہے تو وہ محتاجِ نیت نہیں اور اگر معرفتِ مشہورہ مراد ہے یعنی مقدمات کے بعد کسی چیز پر غور کرنا اس میں نیت کا امکان ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ تروک محتاجِ نیت ہیں یا نہیں؟ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیۃ الحنبلی الحرانی نے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ تروک محتاجِ نیت نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ ترک کا مطلب ہے کسی فعل کا ارادہ نہ کرنا، اگر ترک کا مطلب چھوڑنا ہے تب نیت کس چیز کی؟ علامہ نواوی کی یہی رائے ہے کہ ترک بنفسہ محتاج نیت نہیں اس میں ارادہ کو کیا دخل ہے؟ لیکن علامہ کرمانی نے علامہ نواوی پر اعتراض کیا اور فرمایا کہ وہ بھی محتاج نیت ہے اس لئے کہ ترک کہتے ہیں کفّ النفس کو اور وہ بھی ایک عمل ہے لہٰذا ترک محتاجِ نیت ہوا، نیز کسی معصیت وغیرہ کا ترک اسی وقت باعث ثواب ہو گا جب اس کی نیت کرے، مثلاً آدمی کے ذہن میں زنا چوری وغیرہ کا خیال ہی نہ آئے تو اس پر ثواب نہیں لیکن کسی کا سرقہ وغیرہ پر ذہن چلے اور پھر نہ کرے تو اس پر ثواب ہو گا، حافظ ابن حجر نے علامہ کرمانی کی اول دلیل پر اعتراض کیا کہ یہ کہنا کہ ترک فعل من الافعال ہے یہ مسئلہ خلافی ہے، اور قیاس کے لئے اجماعی بات چاہیے، علامہ جلال الدین سیوطی نے منتہی الآمال میں لکھا ہے کہ یہ مسئلہ فیما بین الامام النواوی

والکرمانی متفق علیہ ہے لہٰذا یہ اعتراض صحیح ہے۔

دوسری دلیل جو علامہ کرمانی نے دی کہ ترک پر ثواب جب ہے جبکہ نیت ہو اس پر حافظ ابن حجر نے اعتراض یہ کیا کہ دو چیز ہے ایک ترکِ نیت پر عقاب کا ترتب، دوسرے ترک کی نیت نہ ہونے پر عدمِ ثواب، مقصد اول کا بیان ہے اور کرمانی نے اس کو ذکر نہ کیا۔

نیۃ فی الوضوء: عبادات دو قسم کی ہیں مقصودہ، غیر مقصودہ، عبادات مقصودہ لذاتہا جیسے صلاۃ وزکوۃ صوم و حج وغیرہ اس میں نیت بالاتفاق شرط ہے، اگر نیت نہیں کی تو حقیقتِ عبادت ہی نہ پائی جائے گی، اور عبادات غیر مقصودہ لذاتہا جیسے وضوو غسل، ایک جماعت کی رائے ہے کہ اسکی صحت کیلئے نیت شرط ہے، چنانچہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اسحق بن راہویہ، داؤد ظاہری اور جمہور اہلِ علم کی رائے یہی ہے کہ وضوو غسل کا مدار بھی نیت پر ہے، اگر نیت ہے تو وضوو غسل ہوگا اور نیت نہیں ہے تو معتبر نہیں، امام ابو حنیفہ، صاحبین، زفر، اوزاعی، حسن بن صالح فرماتے ہیں کہ وضوو غسل میں نیت شرط نہیں، یہ عبادات غیر مقصودہ میں داخل ہے۔

تیمم میں نیت: البتہ تیمم میں ہمارے فقہاء باوجود عبادت غیر مقصودہ ہونے کے نیت کو شرط قرار دیتے ہیں، لیکن امام اوزاعی، زفر، حسن بن صالح یہاں بھی عدمِ نیت کے قائل ہیں، وجہ یہ ہے کہ یہ اعمال غیر مقصودہ میں ہے اور غیر مقصودہ کے لئے نیت ضروری نہیں، لیکن ہمارے فقہاء فرماتے ہیں کہ تیمم میں بدو وجہ نیت شرط ہے (۱) تیمم تراب سے ہوتا ہے وہ بذات خود مطہر نہیں بلکہ صورۃً ملوّث ہے، شریعت مطہرہ نے خاص حال میں اسے مطہِّر قرار دیا ہے، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا، ظاہر ہے کہ تیمم مواقع ضرورت میں ہے اور جب ضرورت ہوگی اسوقت نیت سے طہور بنے گا (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ تیمم کی حقیقت میں قصد داخل ہے اس لئے کہ تیمم اَمّ یؤمّ سے ماخوذ ہے جس کے معنی قصد کے ہیں اور معانی لغویہ شریعت کے باب میں معتبر ہوا کرتے ہیں، بالکلیہ معنی کا ابطال نہیں ہوتا ہے جیسے صلاۃ زکوۃ وغیرہ میں، تو یہاں بھی تیمم کی حقیقت میں قصد داخل ہے، لیکن وضوو غسل چونکہ پانی سے ہوتا ہے اور وہ بذات خود مطہر ہے، قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ جہاں طہور ہوگا وہاں اس کی تاثیر پائی جائے گی یعنی طہارت محقق ہوگی خواہ نیت ہو یا نہ ہو، ایک آدمی اپنا ناپاک کپڑا نہر میں ڈالتا ہے خواہ نیت ہو یا نہ ہو

جریانِ ماء کی وجہ سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔

اب احناف پر سوال یہ ہے کہ وضو عمل ہے اور عمل کے بارے میں فرمایا: **إنما الأعمال بالنيات**، اسکا تقاضا یہ ہے کہ وضو میں بھی نیت ضروری ہو اس لئے جمہور فرماتے ہیں کہ نیت جب ہو گی تب وضو معتبر ہو گا، احناف کی طرف سے یہ جواب دیا گیا کہ وضو کی دو حیثیت ہے، ایک تو عبادت کی دوسری نماز کے مفتاح ہونے کی ،عبادت کی جہت سے تو وضو محتاجِ نیت ہے اور نماز کے آلہ ہونے کی حیثیت سے نیت کا محتاج نہیں ہے اس لئے کہ آلہ ہونے میں صرف اتنی بات کو دخل ہے کہ طہارت حاصل ہو اور طہارت کا حصول موقوف ہے استعمالِ طہور پر اور وہ خود بخود ہو جائے گا چاہے نیت نہ ہو تطہیر ہو گی تو اس کا اثر بھی متحقق ہو گا۔

اس پر یہ اشکال ہے کہ وضو جب عبادت ہے اور عبادت محتاجِ نیت ہے تو جہتِ عبادت ہونے کی حیثیت سے نیت ہونی چاہیے، اس کا جواب یہ ہے کہ صلاۃ کے واسطے مطلقاً وضو شرط ہے، اور وضو دو قسم کا ہے ایک وہ جو محض آلہ اور مفتاح صلاۃ ہے جس کو حضور ﷺ نے **مفتاح الصلاۃ الطهور** فرمایا، دوسرے وہ وضو ہے جو عبادت کا رنگ لئے ہوئے ہے، وضوءِ اول مفتاح ہے اور وضوءِ ثانی عبادت کے ساتھ مفتاح ہے، اس میں ثانی افضل ہے اول سے اور مقصد دونوں سے حاصل ہو گا، لہٰذا حضور ﷺ کے ارشاد **إنما الأعمال** کا مطلب یہ ہوا کہ اعمالِ مقصودہ کا مدار نیات پر ہے۔

مگر یہ توجیہ ضعیف ہے اس لئے کہ آئندہ حدیث میں اعمال میں ہجرت کا ذکر فرمایا گیا ہے اور ہجرت اعمال مقصودہ میں نہیں بلکہ کبھی عبادت بنتی ہے کبھی نہیں، اس لئے احناف نے دوسری توجیہ کی **إنما الأعمال أي ثواب الأعمال بالنيات** اور ثواب نہ ملنے سے وضو کا غیر معتبر ہونا لازم نہیں آتا، اور بعض احناف نے حکم الاعمال مقدر ماناجیسا کہ شارح وقایہ نے ذکر کیا ہے۔

فریق مخالف کہتا ہے کہ تقدیرِ کلام **صحة الأعمال بالنيات** ہے اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: **إنما الأعمال بالنيات** یہ قضیہ استغراقیہ ہے اور مفیدِ حصر ہے، تو اس صورت میں مطلب ہے **لا عمل إلا بالنية** اور ظاہر ہے کہ ہم بہت سے اعمال دیکھتے ہیں جو بغیر نیت کے صادر ہوتے ہیں، لہٰذا معنی متبادر لینے کی ضرورت ہے وہ یہ کہ کہا جائے کہ عمل شرعاً معتبر ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ نیت نہ ہو، جب عند الشرع معتبر نہ

ہوا تو گویا عمل ہی نہ ہوا، لہذا اس عمل کا وجود اور عدم وجود برابر ہے۔

لیکن حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری نے دونوں صورت پر اعتراض کیا، احناف نے تقدیر عبارت جو ثواب الاعمال نکالا ہے تو اس پر حدیث میں دو تخصیص ماننی پڑے گی، اول یہ کہ حکم مخصوص باعمال الآخرۃ ہو جائے اس لئے کہ ثواب آخرت کے ساتھ مخصوص ہے، دوسری تخصیص یہ ماننی پڑے گی کہ یہ حکم طاعات کے ساتھ مخصوص ہو جائے اس لئے کہ ثواب طاعات پر مرتب ہوتا ہے نہ کہ معاصی پر حالانکہ حدیث میں معاصی یعنی ہجرۃ للدنیا کا بھی ذکر ہے۔

عبد ضعیف کہتا ہے کہ حضرت کا یہ ارشاد کہ تخصیص ماننی پڑے گی یہ مشکل ہے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تخصیص ہے، باعتبار دنیا میں عمل کے دنیا سے متعلق ہے اور ثواب واجر کی حیثیت سے آخرت سے متعلق ہے، اسی طرح شاہ صاحب نے جو فرمایا کہ معاصی نکل جائیں گے حالانکہ حدیث میں انکا ذکر ہے، ہجرت الی الدنیا کو حضور ﷺ نے ذکر فرمایا ہے، اس پر اشکال یہ کہ ہجرت الی الدنیا بنفسہ معصیت نہیں وہ تو امر جائز ہے، حضور ﷺ نے ہجرت محمودہ و ہجرت مذمومہ کی مثال دی ہے ہجرت الی اللہ و ہجرت الی الدنیا سے، اول مستحسن و محمود ہے دوم مذموم و قبیح ہے، اور اعمال محتاجِ نیت وہ ہیں جس میں صلاحیت ہو معصیت اور طاعت بننے کی۔

اسی طرح حضرت شاہ صاحب نے یہ فرمایا کہ شوافع کی تقدیر مانو تو وہاں بھی دو تخصیص ماننی پڑے گی، اول یہ کہ اس کا تعلق احکام دنیویہ سے ہو جائے گا کیونکہ صحۃ و اجزاء احکام دنیا سے ہے اس لئے کہ صحتِ اجزاء نام ہے استجماع شرائط وارکان کا اور ارکان و شرائط کا استجماع دنیا میں ہوتا ہے، نیز صحت و بطلان بالمعنی المتعارف فقہاء کے اپنے معانی ہیں، اقوالِ نبویہ کو معانی مستحدثہ پر فٹ کرنا صحیح نہیں۔

شاہ صاحب نے جو یہ فرمایا کہ یہ امر دنیا کے ساتھ مخصوص ہو جائے گا اس کی وجہ یہ بتلائی کہ صحت نام ہے اجتماع شرائط وارکان کا اور وہ دنیا میں ہوتا ہے اور اس کے ساتھ فرمایا کہ صرف دنیا کے احکام پائے گئے نہ کہ آخرت کے، میرا خیال یہ کہ حدیث کے دو جز ہیں، جزءِ اوّل إنما الأعمال بالنیات ہے، جزءِ ثانی وإنما لامرئ مانوی ہے، جزءِ ثانی کا تعلق ثواب و عقاب سے ہے جو آخرت میں مرتب ہو گا، لہذا یہ کہنا کہ دنیا کے ساتھ حدیث خاص ہو جائیگی مشکل ہے، اسی طرح مولانا انور شاہ صاحب کا یہ کہنا کہ بہت سے اعمال پر بطلان کا لفظ

نہیں کہہ سکتے، عبدِ ضعیف کہہ چکا کہ معاصی میں صلاحیت نہیں نیت کی۔

شاہ صاحب نے فرمایا کہ اگر ہم نظرِ عمیق سے دیکھیں تو جو لوگ بغیر نیت کے وضو کرتے ہیں وہ بھی نیت سے خالی نہیں اس لئے کہ وضو کا مقصد کیا ہے؟ جب مسلمان وضو کرے گا تو اس کا مقصد ہی نماز وغیرہ ہوگا، کوئی صورتِ نادرہ فرض کی جائے کہ باہر نکلا اور بارش وغیرہ کا پانی تمام اعضاء پر پہونچ گیا تو اس صورت میں وضو ہوا یا نہیں؟ شاہ صاحب نے فرمایا کہ یہ صورت نادر ہے اس کو مجتہد کے سپرد کردے وہ جو فیصلہ کرے، بعض کے نزدیک تو یہ صورتِ وضوء نہیں اور بعض کے نزدیک یہ صورتِ وضوء ہے، لیکن اس پر اشکال یہ کہ اگر کوئی ایسی طہارت کرے تو کیا یہ ایسی طہارت ہے جو قابلِ صلاۃ ہے؟ ایک جماعت نے صحیح کہا اور دوسری جماعت نے صحیح نہیں کہا، ایک جماعت نے ثواب وغیرہ کی قید لگا کر اس کو الگ کر لیا لیکن ایک جماعت انکار کرتی ہے۔

بہر صورت ایک جماعت نے ثواب کو دوسری نے حکم کو مقدر مانا ہے، اگر یہ مانا جائے کہ وضوء میں آلہ کی جہت ہے تو فریقِ مخالف کہتا ہے کہ وضو میں احادیثِ کثیرہ میں ثواب کا ذکر ہے جیسے **إذا توضأ العبد المسلم خرجت خطاياه مع قطر الماء أومع آخر قطر الماء** تو یہ ثواب وضو پر ہے اور ثواب طاعات پر مرتب ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ وضو اطاعت وعبادت ہے، اسی طرح روایت میں ہے کہ وہ کفارۂ ذنوب ہے تو کفارہ وہ ہوگا جو طاعت ہو اور طاعت کے لئے مامور بہ شرط ہے اور وضوء بھی مامور بہ ہے اسلئے کہ وہ کفارہ ہے اور کفارہ عبادت ہے، احناف نے یہی تقریر کی اور کہا کہ اس کا عبادت کہنا مسلم ہے لیکن یہ کہنا کہ اس کے علاوہ کچھ نہیں یہ مسلم نہیں ہے۔

بحث تلفظ بالنیۃ: اب ایک مختصر سی بحث سنو کہ طاعات وعبادات میں نیتا لفاظ میں ہوگی یا نہیں؟

یہ سمجھ لو کہ نیت فعل قلب ہے اگر قلب سے نیت کرلی تو وہ کافی ہے خواہ زبان سے نیت کرے یا نہ کرے، حتی کہ اگر دل میں ایک نیت ہے اور زبان سے اس کے خلاف ادا ہو تو نیتِ قلب کا اعتبار ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ نیت باللفظ کا حکم کیا ہے؟ اس میں ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نیت باللفظ ضروری نہیں، صرف بعض شوافع نے اس کو ضروری کہا ہے اور امام شافعی کے بعض قول سے استدلال کیا کہ انہوں نے صوم وصلاۃ میں فرق کیا ہے، امام شافعی کا قول ہے **لايدخل في الصلاة إلا بذكر** اسی ذکر کی تعبیر کسی

شافعیؒ نے نیت کہا ہے لیکن محققین شوافع نے اس کی تردید کی اور کہا کہ اس سے مراد ذکر اللہ یعنی تکبیر ہے۔

تلفظ بالنیۃ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد کے بہت سے اصحاب کے نزدیک حسن ہے جیسا کہ صاحبِ ہدایہ نے ذکر کیا ہے، امام مالک و امام احمد کی ایک جماعت کہتی ہے کہ نیت باللفظ ضروری نہیں، یہی منصوص ہے امام مالک و احمد سے، بلکہ محققین کی ایک جماعت نے تلفظ باللسان کو بدعت کہا ہے، شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ اوران کے تلمیذ رشید حافظ ابن القیم نے اسے بدعت قرار دیا ہے، یہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ سے عمر بھر میں کبھی تلفظ بالنیۃ ثابت نہیں، حضور ﷺ نے تیس ہزار نماز پڑھی ہے کسی میں نیت ثابت نہیں، اسی طرح نہ خلفاء نہ صحابہ سے ثابت ہے، حافظ ابن قیم فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ سے نہ باسناد صحیح نہ باسناد ضعیف ثابت ہے، علامہ ابن الہمام نے اس کو بعض محققین سے نقل کیا اور اس کی موافقت کی ہے، جامع کردی میں لکھا ہے کہ تلفظ بالنیۃ مکروہ ہے، ابن الہمام نے اخیر میں فرمایا کہ تلفظ باللسان حدیث سے ثابت نہیں۔

ابن حجر مکی فرماتے ہیں کہ تلفظ بالنیۃ حضور ﷺ سے حج میں ثابت ہے اس لئے اس پر قیاس کیا جائے گا فرمایا: لبیک بحجۃ وعمرۃ لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہے، حضور ﷺ نے دعا پڑھی ہے نیت نہیں کی، آپ یہ ثابت کریں کہ حضور ﷺ نے نویت بحجۃ وعمرۃ فرمایا تب تو نیت ثابت ہوگی، بلکہ حافظ ابن رجب حنبلی فرماتے ہیں کہ سلف سے کہیں یہ منقول نہیں، صرف حاجی لبیک بحجۃ وعمرۃ کہہ سکتا ہے اور ان دونوں میں فرق ہے، ایک آدمی نے زور سے اللھم إني أريدالحج کہدیا تو ابن عمرؓ نے فرمایا کہ کیا تو لوگوں کو سکھارہا ہے؟ اس لئے قاسم بن محمد، عطاء، طاؤس، ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ نیتِ قلبی کافی ہے۔

ابن حجر مکی فرماتے ہیں کہ نیت لفظیہ افضل ہے اور حضور ﷺ نے افضل پر عمل کیا، اس کا جواب یہ کہ حضور ﷺ سے تلفظ بالنیۃ ثابت ہی نہیں تو افضل کیسے ہوگا؟ علامہ مجد الدین فیروز آبادی، سید جمال الدین محدث نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ حدیث سے تلفظ باللسان ثابت نہیں۔

ایک جہر بالنیۃ ہے یہ بدعت ہے، حافظ ابن تیمیہ نے جگہ جگہ اسکی تصریح کی ہے اور اس پر اتفاق نقل کیا ہے، اگر کسی کو کثرت سے وسوسہ آئے تو اس کے لئے زبان سے نیت کافی ہے۔

نیتِ اجمالی و تفصیلی: اب ایک مسئلہ سنو، کیا کسی امر کے لئے نیتِ تفصیلی ضروری ہے یا نیتِ اجمالی کافی

ہے؟ یہ حدیث کا جملۂ اول اجمال کو مقتضی ہے لیکن دوسرا جملہ و إنما لامرئ مانوی تفصیل کو مقتضی ہے جس جزئی پر نیت باعتبار نیت کی جائے وہ جزاء کے قابل ہے، فخر المتاخرین مولانا محمد انور شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ مطلق نیت کافی ہے اور لکل امرئ مانوی سے تفصیل مقصود نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو نیت کرے گا وہ حاصل ہوگا اس میں نیتِ تفصیلی و اجمالی دونوں داخل ہیں، ہاں اگر تفصیلی نیت کرے تو ثواب زائد ہوگا اس لئے کہ تفصیلی نیت سے زور زائد ہوگا۔

درجہ علم وعلم العلم: پھر نیت جو شرط ہے آیا اس میں مطلق علم کا درجہ کافی ہے یا علم العلم ضروری ہے؟ ایک ادراک کا درجہ ہے وہ یہ کہ غیر معلوم شئی کا ادراک ہو مثلاً ایک آدمی یہ نہیں جانتا کہ ہوائی جہاز مکہ مکرمہ کتنی دیر میں پہونچ جاتا ہے تو بتلایا کہ چار گھنٹہ میں ہوائی جہاز پہونچتا ہے، آگے درجہ یہ کہ اس کو علم بھی ہو جائے کہ اس کو اس بات کا علم ہے کہ ہوائی جہاز چار گھنٹے میں مکہ مکرمہ پہونچ جاتا ہے یہ علم العلم ہے، اب آیا صرف منوی کا علم کافی ہے یا نیت کے متعلق احساس ضروری ہے؟ مولانا انور شاہ کہتے ہیں کہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ محض نیت کافی ہے، مگر امام شافعی کی رائے ہے کہ علم العلم ضروری ہے، یہ شاہ صاحب کے اخذ کے اعتبار سے ہے لیکن عبدِ فقیر نے جہاں تک ان کے فقہ کو دیکھ کر سمجھا ہے وہ یہ کہ نیت کافی ہے یہ علم ضروری نہیں کہ اس نیت کا بھی علم ہو، حافظ ابن تیمیہ کے کلام سے ایہام ہوتا ہے کہ وہ علم العلم کو ضروری سمجھتے ہیں، قال: فإن الرجل إذا علم شیئًا نواہ، لیکن اس سے یہ سمجھ میں نہیں آتا ہے، حافظ ابن تیمیہ کے کلام کو جگہ جگہ دیکھنے سے معلوم ہوا ہے کہ صرف درجۂ ارادہ معتبر ہے اس کا علم کچھ ضروری نہیں۔

ریاء فی العمل: اب سوال یہ ہے کہ نیت میں کسی کو شریک کر لیا، غیر اللہ کا دھیان آیا، ریاء وغیرہ پیدا ہوئی تو اس کا حکم کیا ہے؟ اگر عبادت خالصًا للہ ہے تو وہ مقبول ہی ہے بنص القرآن والحدیث، اور ریاء محض ہے تو بالاتفاق مردود ہے، اور اگر ایسا عمل کرے کہ اس میں غرض دنیوی مخلوط ہے اور اللہ کی بھی نیت ہے تو اس میں اختلاف ہے فقہا کا، امام غزالی نے اس میں اختلاف نقل کیا ہے، بعض حضرات نے ثواب کے ترتب کا انکار کیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ثواب ہوگا بعض کہتے ہیں کہ نہ ثواب اور نہ عقاب ملے گا۔

ایک جماعت کی رائے ہے کہ اگر عبادت میں غیر اللہ کی نیت آگئی غرضِ دنیا آگئی تو ایسی عبادت مطلق غیر

مقبول ہے، حافظ ابن رجب حنبلی نے یہی مذہب ابو الدرداءؓ، عبادہ بن صامتؓ، سعید بن المسیب، حسن بصری سے نقل کیا ہے، حافظ صلاح الدین علائی کی رائے ہے کہ احادیثِ صحیحہ کا مقتضٰی یہی ہے، اسی طرح حارث بن اسد محاسبی اور بہت سے ائمہ کی یہی رائے ہے، علامہ عزالدین بن عبدالسلام کی یہی رائے ہے، صحیح مسلم میں نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے یقول اللہ: أنا أغنى الشركاء، من عمل عملاً أشرك معي غيري تركته وشركه، ابن ماجہ میں ہے: فأنا منه بريئ، قاسم بن مخیمرہ سے مرسلاً مروی ہے: لايقبل الله عملاً فيه حبة خردل من رياء، حافظ ابن رجب حنبلی نے بیان کیا کہ یہ مسلک سلف کا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

البتہ متاخرین کا اختلاف ہے، امام غزالی فرماتے ہیں کہ اگر باعث اخروی و دنیوی مساوی ہے تو وہ مردود ہے، قاعدہ ہے کہ إذا تعارضا تساقطا، اسی طرح اگر باعثِ دنیوی اغلب ہے تو وہ بھی مردود ہے، اور اگر باعثِ اخروی اغلب ہے تو بقدر نیت ثواب ہوگا ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ پھر اشکال یہ ہے کہ اول دو صورت میں بھی ثواب بقدر نیت ہونا چاہیے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے دلائل سے وہ حکم ساقط ہو گیا ہے، ایک تو الحکم للغالب کی وجہ سے دوم تعارض کی وجہ سے۔

حافظ ابن رجب حنبلی فرماتے ہیں کہ اگر ابتداء صرف اللہ کے لئے کی اور درمیان میں ریاء آگئی اب اگر فوراً وہ خیال ہٹ گیا تب تو کوئی خلل اور خرابی نہیں اور اگر اسی خیالِ ریاء میں پھر تا رہا تو پھر اس صورت میں امام احمد بن حنبل، ابن جریر طبری نے اختلاف نقل کیا ہے، حافظ ابن رجب کی رائے ہے کہ ثواب مرتب ہوگا، علامہ علاؤ الدین حصکفی کی یہی رائے ہے جیسا کہ شامی نے نقل کیا، لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ دوسرے کی وجہ سے عبادت میں تزیین پیدا کر دی تو چونکہ غیر کی وجہ سے زیادہ تزیین کی اس لئے یہ تزیین مقبول نہ ہوگی ہاں اصل عمل مقبول ہوگا، ابن جریر طبری فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف اس عمل کے متعلق ہے جس میں اول و آخر مرتبط ہے جیسے صوم وصلاۃ وحج، اور اگر ایسا عمل ہے جس میں ارتباط نہیں تو وہ حصہ غیر معتبر ہے جیسے صدقہ، تلاوت، ذکر وغیرہ، جتنے حصہ میں ریاء آئی وہ حصہ غیر معتبر ہوگا اور ثواب نہ ملے گا، سلیمان بن داؤد ہاشمی فرماتے ہیں کہ بسا اوقات میں حدیث بیان کرتا ہوں اور درمیان میں نیت ڈھونڈتا ہوں، یہ تفصیل مربوط و غیر مربوط کی شامی وغیرہ میں بھی ہے۔

و إنما لامرئ مانوى: امرئ بکسر الھمزۃ والراءزِبرِج کے وزن پر ہے، لام کلمہ پر جواعراب ہوگاوہی عین کلمہ پر اعراب ہوگا، ترجمہ یہ ہے ہر انسان کے لئے وہ ہے جو اس نے نیت کی ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ اس جملہ وماقبل والے جملہ میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ ایک جماعت کی رائے ہے کہ دونوں جملوں کا مقصد ایک ہے اور دوسرا جملہ پہلے کی تاکید کے لئے ہے، اس کے قائل قاضی عیاض، امام قرطبی، ابوعبداللہ الابی، علامہ سنوسی وغیرہ ہیں، لیکن علامہ عراقی شرح تقریب میں فرماتے ہیں کہ ولاشک أن التأسيس أولى من التأكيد کی طرف مائل ہیں علامہ عزالدین ابن عبدالسلام، امام ابوسلیمان خطابی امام بغوی، امام ابوزکریانواوی، قاضی بیضاوی، علامہ عراقی، حافظ ابن رجب، ابن السمعانی، امام تقی الدین بن دقیق العید، علامہ طیبی وغیرہ، اکثر اس طرف ہیں، تقریباسب کے کلام کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جملۂ اولیٰ کا مقصد یہ ہے کہ اعمال نیت ہی سے معتبر ہوں گے نیت نہ ہو تو غیر معتبر ہے، یہ بات وہ لوگ کہتے ہیں جو نیت کو تمام اعمال میں داخل مانتے ہیں، لیکن جو لوگ اعمال کو عباداتِ محضہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں وہ ثواب وغیرہ کو محذوف مانتے ہیں۔

اب جملۂ ثانیہ کا مطلب کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

(۱) علامہ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں کہ جملۂ اولیٰ سے مایعتبر من الأعمال کو بیان کیا ہے اور جملۂ ثانیہ سے مايترتب على الأعمال کو بیان کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت میں نیت عمل کے اعتبار کے لئے شرط ہے اور دوسرے جملہ میں اس کے مرتب ہونے کو بتلایا ہے۔

(۲) امام ابوزکریانواوی فرماتے ہیں کہ جملۂ ثانیہ سے تعیین منوی کو بیان کیا گیا ہے یعنی ایک نماز پڑھتا ہے تو محض نماز کی نیت کافی نہیں بلکہ اس کی تعیین کرنی ہوگی کہ کیا پڑھ رہا ہے؟ اسی طرح قضا نماز ہے تو اس کی تعیین کرنی ہوگی، مگر اس کی تعیین جب ہوگی جبکہ متعدد نمازیں قضاء ہوئی ہوں ایک ہی قضاء ہو تو پھر نیت کی تعیین ضروری نہیں ہے۔

(۳) علامہ ابن السمعانی کے کلام سے یہ معلوم ہوا کہ جملہ اولیٰ میں بتلایا کہ عبادات کا مدار نیت پر ہے یعنی اس کا ثواب نیات پر ہے اور جملہ ثانیہ میں مباحات کو بیان کیا ہے کہ مباحات میں نیت کی تو وہ معتبر ہے

مثلاً تفریح کے ساتھ یہ نیت کرے کہ بدن میں تازگی ہوگی محنت سے پڑھوں گا تو وہ نیت معتبر ہوگی اور اس پر ثواب مرتب ہوگا گویا اول جملہ میں عبادات کو بیان کیا ہے اور دوسرے جملہ میں مباحات کو بیان کیا ہے۔

(۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مقصد جملۂ ثانیہ کا یہ ہے کہ نیت میں نیابت داخل نہیں ہوسکتی ہے، یعنی یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ کوئی کسی دوسرے کی نیت کرے، سوال یہ ہے کہ بچہ جب حج کرتا ہے تو باپ اسکی نیت کرتا ہے وہاں باپ والی نیت کافی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں امر خارج کی وجہ سے نیابت ضروری ہے۔

(۵) بعض فرماتے ہیں کہ جملہ ثانیہ کا مقصد یہ ہے کہ آدمی جو نیت کرے وہ اسے حاصل ہوگی خواہ اس عمل کو کرے یا کوئی عذرِ شرعی اس سے مانع ہو، مثلاً ایک آدمی کی نیت یہ ہے کہ عصر کی نماز جماعت سے پڑھونگا لیکن کسی عذر سے نہ پڑھ سکا تو اس کا ثواب ملے گا اور جس چیز کی نیت نہیں کی اس کا ثواب نہیں ملے گا، یہ علامہ تقی الدین بن دقیق العید نے بیان کیا ہے۔

(۶) علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ جملۂ اولیٰ میں نفسِ نیت کو بیان کیا ہے اور جملۂ ثانیہ میں اخلاص کو بیان کیا ہے، مطلب یہ ہے کہ اول جملہ میں نفسِ نیت کو بیان کیا ہے اور جملۂ ثانیہ میں بیان کیا کہ نیت صالحہ ہے تو ثواب ہے اور اگر نیت طالحہ ہے تو عمل بھی طالح ہوگا۔

(۷) جملہ ثانیہ کی غرض تعددِ منوی کو بیان کرنا ہے یعنی ایک ہی عمل سے اگر متعدد عمل کرے تو متعدد ثواب ملے گا جیسے مسجد میں جاتا ہے ساتھ ساتھ لوگوں سے خلوت، زیارتِ علماء اور شور و شغب وغیرہ سے بچنے کی نیت کرے تو ان سب کا ثواب ملے گا۔

(۸) بعض فرماتے ہیں کہ جملۂ ثانیہ کا مقصد عبادت کے منزلت و مرتبت کو بیان کرنا ہے یعنی آدمی جس مرتبہ کی نیت کرے گا اس کا ثواب ملے گا، مثلاً اگر جنت کی تحصیل کی نیت کرے تو ویسا ثواب ملے گا اور اگر جہنم سے بچنے کی نیت کرے تو اس کا ثواب ملے گا اور اگر تیسرا آدمی رضاءِ رب حاصل کرنے کے لئے عمل و نیت کرتا ہے تو اس کا درجہ سب سے اعلیٰ ہے۔

(۹) نویں غرض یہ ہے کہ جملۂ اولیٰ میں بتایا کہ اعمال اختیار یہ قصد و اختیار سے صادر ہوتے ہیں اور دوسرے جملہ میں بتلایا کہ اس پر کیا مرتب ہوگا، نیک نیت ہے تو ثواب ملے گا، یہ حافظ ابن رجب حنبلی نے بیان

کیا ہے، قاضی بیضاوی کے کلام میں بھی یہ موجود ہے، علامہ ابوالحسن سندی کی رائے یہی ہے کہ حدیث میں نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال اختیاریہ نیت کے پابند ہیں اعمال اختیاریہ سب قصد و اختیار سے ہونگے اس لئے کہ اعمال کا اطلاق ہی اعمال اختیاریہ پر ہوتا ہے غیر اختیاریہ کو عمل نہیں کہتے ہیں۔

اس پر سوال ہے کہ پھر جملہ اولیٰ کا مطلب یہ ہے کہ یہ قضیہ عقلیہ ہے کہ جتنے اعمال اختیاریہ ہیں وہ سب نیت کے تابع ہیں اور شارع قضیۂ عقلیہ کو بیان کرنے کے لئے نہیں آئے ہیں وہ تو شریعت کے بیان کے لئے آتے ہیں، علامہ سندی نے اس کا جواب دیا کہ اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے کہ شارع کسی مقدمۂ شرعیہ کے بیان کے لئے مقدمۂ عقلیہ کو بیان کریں، عبدِ ضعیف کہتا ہے کہ اس کی بہت سی مثالیں ہیں جیسے حضور ﷺ نے فرمایا: لكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح، اسی طرح فرمایا: إن لكل شيئ سنامًا و سنام القرآن سورة البقرة، رواه أبو يعلى وابن حبان والطبراني والبيهقي، ترمذی شریف میں ہے: إن لكل شيئ قلبًا وقلب القرآن ﴿يسٓ﴾ اسی طرح فرمایا: إن لكل شيئ دعامة ودعامة هذا الدين الفقه، أخرجه البيهقي، اسی طرح ارشاد فرمایا: إن لكل شيئ بابًا وباب العبادة الصيام، أخرجه ابن المبارك، تو بہت سی اشیاء کے لئے مقدمۂ عقلیہ کو بیان کیا ہے تاکہ چیز جلد سمجھ میں آئے، اسی طرح یہاں بھی حضور ﷺ نے جملۂ اولیٰ میں مقدمۂ عقلیہ کو بیان کیا ہے کہ انسان کے جملہ افعال اختیاریہ اختیار سے صادر ہوتے ہیں، اب آگے اسکا مقام بتلاتے ہیں کہ جیسا قصد و اختیار ہوگا ویسا ہی معتبر ہوگا۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ کوئی معصیت کرتا ہے اور ارادہ نیکی کا ہے تو اس پر ثواب مرتب ہونا چاہیے؟ حالانکہ یہ نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے لئے صحتِ عمل شرط ہے، جب عمل ہی صحیح نہیں تو نیتِ ناوی اس میں کیا کرے گی؟ علامہ سندی کی رائے یہ ہے کہ حدیث کا مطلب یہی ہے جو بیان کیا، حافظ ابن رجب نے بھی یہ توجیہ بیان کی ہے اور بھی طرق بیان کئے جائیں تو مل سکتے ہیں۔

بعض علماء نے نیات کی تقسیم کی آدمیوں کے لحاظ سے، عوام کی نیت الگ، خواص کی الگ، عالمین کی الگ، جاہلین کی الگ، مثلاً جاہلین کی نیت کیا ہوگی؟ کیسی ہوگی؟ ہر ایک کے اذواق ہیں مثلاً کہتے ہیں کہ عوام کی نیت صرف دنیا کی چیزوں کی طلب ہوتی ہے اور اللہ کی چیزوں سے صرفِ نظر ہے، جاہلین کی نیت عبادت سے یہ ہے

کہ اس کو کوئی مصیبت لاحق نہ ہو یا شقاوت میں مبتلا نہ ہو، منافقین اس لئے عبادت کرتے ہیں تاکہ لوگوں کی نظروں میں عزیز ہوں اور عیوب چھپے رہیں، علماء نیت یہ کرتے ہیں کہ لوگوں کے دلوں میں احترام وغیرہ مد نظر رہے، وغیرہ وغیرہ، واللہ اعلم۔

فمن كانت هجرته إلى دنيا: یہاں حدیث میں جملۂ ثانیہ کو ذکر کیا ہے حالانکہ حدیث میں ایک اور جملہ ہے: **فمن كانت هجرته إلى الله و رسوله فهجرته إلى الله ورسوله**، یہ جملہ یہاں صحیح بخاری میں محذوف ہے حالانکہ یہ روایت امام بخاری نے اور چھ جگہ ذکر کی ہے اور ہر جگہ دونوں جملوں کے ساتھ ہے، امام ابو سلیمان خطابی فرماتے ہیں کہ تمام نسخ میں جملۂ اولیٰ محذوف ہے، اب سوال یہ ہے کہ یہ اغفال کس کی طرف سے واقع ہوا ہے؟ ظاہر یہ ہے کہ حمیدی کی طرف سے نہیں ہے، قاضی ابن العربی فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے یہاں دوسرا جملہ ذکر کیا مگر پہلے جملہ کے حذف میں امام کو کوئی عذر نہیں ہے اس لئے کہ یہ جملہ مسند حمیدی میں بتمامہا موجود ہے، اب کیا وجہ ہے حذف کی؟

بعض علماء فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ امام بخاری نے یہ حدیث حمیدی کے حافظہ سے سنی ہو اور لکھی ہو اور اس وقت حمیدی کے ذہن سے اتر گیا ہو، یا یہ کہ امام بخاری نے خود اپنے حافظہ سے لکھا ہو اور اس کا ایک جملہ ذہن سے اتر گیا ہو، لیکن علامہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ یہ بعید ہے، محدثین کے احوال پر جس کی نظر ہو وہ اس کو بعید سمجھے گا۔

امام داؤدی کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری نے یہ جملہ بنفس نفیس حذف کیا ہے اس لئے کہ یہ جملہ امام حمیدی اور ان کے استاذ کی مسند میں بھی ہے، اب دو حال سے خالی نہیں یا امام بخاری کو یوں ہی محذوف جملہ ملا ہو یا خود ہی حذف کیا ہو، اگر خود امام بخاری کو محذوف جملہ ملا ہو تو سوال یہ ہے کہ امام بخاری نے ناقص سیاق کو کیوں ذکر کیا ہے حالانکہ اس کا مکمل جزء ص ۱۳ پر امام بخاری نے ذکر کیا ہے؟ حافظ ابن حجر نے اس کا جواب دیا جس کی اصل امام ابو عبداللہ تیمی کے کلام میں موجود ہے کہ امام حمیدی عالم اجل ہیں اور مکی بھی ہیں اور ابتداء وحی مکہ میں ہوئی اس لئے ان کی حدیث سے ابتداء کی۔

علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے ممکن ہے کہ جب نیات کا مسئلہ سنا ہو تو ناقص سنا ہو اور جب

دوسری باتوں میں یہ حدیث سنی جیسے اعمال بغیر نیت کے معتبر نہیں تو وہاں کامل طور پر سنا ہو، مگر کرمانی کا یہ کلام ضعیف ہے اس لئے کہ اس کا تو یہ مطلب ہوا کہ یہ امام بخاری کے ذاتی تراجم نہیں بلکہ ان کے اساتذہ سے ماخوذ ہیں حالانکہ امام بخاری تراجم میں اپنی نظیر آپ ہیں، حافظ ابن حجر نے اس جواب کو پاش پاش کر دیا اور جگہ جگہ اس کی تردید کی۔

اب اگر سیاق امام بخاری کا خود اختصار کردہ ہے تو سوال یہ کہ پھر امام بخاری نے اختصار کیوں کیا؟ حافظ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم الظاہری نے جواب دیا کہ امام بخاری یہ چاہتے ہیں کہ اپنی کتاب کسی ابتدائی مضمون سے شروع فرمائیں جیسا کہ عام محدثین اور مصنفین کی عادت ہے کہ وہ اپنی کتاب کو خطبہ سے شروع کرتے تھے اور اپنے مقاصد کا اس میں ایضاح بھی کر دیتے تھے، تو امام بخاری نے اس حدیث سے اپنی غرض کی طرف اشارہ کیا اور مہاجر کی دو قسموں میں سے ایک قسم کو حذف کر دیا اور دوسری قسم کی ہجرت کو ذکر فرما کر اشارہ کیا کہ میری نیت اگر دنیا کی ہے تو اس کا بدلہ ملے گا۔

حافظ ابن حجر نے اس کو اور واضح طور سے بیان کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ جملہ اولیٰ **فمن کانت ھجرتہ إلی اللہ** محض تزکیہ پر دلالت کرتا ہے اور جملہ ثانیہ **ومن کانت ھجرتہ إلی دنیا** میں تردد ہے تزکیہ اور عدم تزکیہ میں اس لئے امام نے جملہ تردد ذکر کیا گویا فرما رہے ہیں کہ اگر میری نیت اچھی ہے تو اللہ تعالیٰ میرے باطن سے واقف ہیں اور اس پر اچھا بدلہ دیں گے۔

اور دوسرا جواب حافظ ابن حجر نے دیا ہے کہ امام بخاری کے نزدیک حدیث کا اختصار کرنا جائز ہے اور اس پر پہلے ہی تنبیہ کر دی ہے کہ انہوں نے حدیث کا اختصار کیا ہے، ساتھ ہی ساتھ یہ بھی اشارہ کیا کہ روایت بالمعنی جائز ہے، نیز امام بخاری کی عادت یہ ہے کہ وہ اخفی کو اجلیٰ پر قیاس کرتے ہیں، علامہ قسطلانی نے اخیر جواب کو اختیار کیا ہے لیکن اشارہ امر آخر ہے، میرے نزدیک قول اول ہی راجح ہے۔

ھجرتہ: ہجرت لغت میں ترک کو کہتے ہیں جو وصل کی ضد ہے، اور عرف میں اس کا استعمال ترکِ وطن پر ہوتا ہے، شریعت میں دارالکفر سے دارالاسلام کی طرف جانے پر بولا جاتا ہے، اور ایک ہجرت حقیقی ہے کہ اللہ رب العزت نے جن باتوں سے منع کیا ان باتوں سے رکنا اور جس کا حکم دیا اس کا امتثال کرنا، جیسا کہ نبی اکرم

ﷺ فرماتے ہیں: **المهاجر من هجر مانهى الله عنه.**

علماء فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں دو ہجرت تھی پہلی ہجرت تو دارالخوف سے دارالامن کی طرف جیسے مکہ سے حبشہ کی طرف ہجرتا ور مکہ سے مدینہ منورہ کی طرف ہجرت، یہ دو ہجرت دارالخوف سے دارالامن کی طرف ہے اس لئے کہ صحابہ اور مہاجرین رضی اللہ عنہم کو خدا کے راستہ میں سخت تکلیف دی گئی تھی حتی کہ مکہ سے دارالامن کی طرف ہجرت کرنا پڑی اور دوسری ہجرت دارالکفر سے دارالاسلام کی طرف تھی جیسے مومنین کی مدینہ منورہ کی طرف ہجرت نبی اکرم ﷺ کے تشریف لے جانے کے بعد۔

علامہ بدرالدین عینی عمدۃ القاری میں فرماتے ہیں کہ ہجرت کی آٹھ قسمیں ہیں جس کا حاصل پانچ قسمیں ہیں، پہلی قسم مکہ سے حبشہ کی طرف ہجرت، دوسری مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت، تیسری قسم **هجر مانهى الله عنه**، چوتھی دارالکفر سے دارالاسلام کی طرف ہجرت یا دارالکفر سے دارالامن کی طرف ہجرت، اگر دارالکفر میں فرائض کا ادا کرنا ممکن نہ ہو تو اس پر ضروری ہے کہ دارالاسلام کی طرف ہجرت کرے اور اگر وہیں ممکن ہو تو کرنا چاہیے، پانچویں ہجرت اخیر زمانے میں ہوگی جس میں لوگ شام کی طرف ہجرت کریں گے، چنانچہ ابو داؤد مسند احمد میں ہے قال رسول اللہ ﷺ: **ستكون هجرة بعد هجرة فخيار أهل الأرض ألزمهم بمهاجر إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ ومهاجره الشام.**

دنیا: فُعلٰی کے وزن پر ادنیٰ کی تانیث ہے دنا یدنو دنواً سے ماخوذ ہے قرب کے معنی میں، دنیا کو دنیا اس لئے کہتے ہیں کہ دنیا آخرت سے بہت زیادہ قریب ہے، یا یہ کہ دنیا عنقریب زائل ہو جائے گی، اور بعض کہتے ہیں کہ دنیا دناءۃ سے ماخوذ ہے تو یہ اخس کے معنی میں ہے اس لئے کہ دنیا کی کوئی قیمت نہیں ہے اور یہ کہ دنیا کی چیزیں بہت ہی حقیر ہیں، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دنیا غفلت کا نام ہے، چنانچہ مولانا رومی فرماتے ہیں:

چیست دنیا از خدا غافل بُدن نَے قماش و نقرہ و فرزند و زن

اس تعریف کا یہ مطلب نہیں کہ سارا متاع وغیرہ دنیا سے خارج ہے بلکہ مطلب یہ کہ سارا متاع غفلت کا سبب ہے اسی لئے شارع علیہ السلام نے اس کی مذمت بیان کی ہے ورنہ متاع سب کا سب دین میں داخل ہے نبی

اکرم ﷺ فرماتے ہیں: الدنیا کلھا متاع و خیر متاع الدنیا المرأۃ الصالحۃ (رواہ مسلم)، اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ذٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا﴾ معلوم ہوا کہ متاع دنیا سے خارج نہیں ہے۔

اب یہاں پر سوال یہ ہے کہ دنیا سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو قول ہیں (۱) زمین پر جو بھی چیزیں ہیں فضاء ہوا وغیرہ یہ سب دنیا ہے (۲) دوسرے یہ کہ تمام مخلوقات جواہر واعراض یہ سب کا سب دنیا ہے، حافظ ابن حجر نے اول کو ترجیح دی ہے اور امام نواوی نے دوسرے کو ترجیح دی ہے، اس پر ابن مالک نے ایک نحوی اشکال کیا کہ اگر دنیا فعلیٰ کے وزن پر افعل التفضیل کا صیغہ ہو تو اس کا استعمال بالالف واللام ضروری ہے جیسے الحسنیٰ، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ معنی وصفی سے نکال لیا گیا ہے جیسے لفظ جلّٰی شاعر کے قول میں

وإن دعوت إلى جلّٰي ومكرمة يوما سراة كرام الناس فادعينا

تو یہاں لفظ جلّٰی کو معنی وصفی سے مجرد کر کے پھر استعمال کیا گیا ہے۔

امام ابوعبداللہ تیمی فرماتے ہیں کہ دنیا وصفیت اور تانیث کی بناء پر غیر منصرف ہے، لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ لفظ دنیا کو معنی وصفی سے مجرد کر لیا گیا ہے جیسا کہ ابھی گزرا، علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ لزوم تانیث ہی دو سبب کے قائم مقام ہے، ابن دحیہ نے کشمیہنی سے نقل کیا کہ انہوں نے اس کو تنوین سے پڑھا لیکن انہوں نے اسکی تضعیف فرمائی ہے اور ابن مفوز سے نقل کیا ہے کہ ابو ذر ہروی اخیر زمانہ میں کشمیہنی کی بہت سی ان روایتوں کو حذف کر دیتے تھے جس کے نقل کرنے میں وہ متفرد ہوتے تھے اس لئے کہ کشمیہنی عالم نہیں تھے، حافظ ابن حجر کی رائے ہے کہ علی الاطلاق کشمیہنی کی روایات مرجوح نہیں ہیں بلکہ بہت سے مواقع میں دوسرے رواۃ کی روایات کے مقابل میں ان کے نقل کردہ الفاظ اصوب ہیں۔

امرأۃ: اس پر سوال یہ ہے کہ دنیا کے ذکر کے بعد امرأۃ کا ذکر کیوں کیا؟ یہ تو تخصیص بعد التعمیم ہے، اسکا جواب یہ ہے کہ دنیا نکرہ ہے اور وہ تحت الاثبات واقع ہو رہا ہے اور نکرہ تحت الاثبات عام نہیں ہوتا بلکہ وہ نکرہ جو تحت النفی داخل ہو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے، مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ نکرہ سیاق شرط میں بھی عام ہوتا ہے اسلئے ہر حال میں عام ہوگا اور یہاں عموم ہے لہٰذا دنیا کے ذکر کے بعد امرأۃ کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ دنیا

بھی موردِ الخطرات اور ہلاک کرنے والی ہے اور عورت تو سب سے زیادہ خطر والی ہے۔ ذکر اللہ سے غافل کرنے والی ہے۔

دوسری وجہ جو مشہور ہے وہ یہ کہ عورت ہی سبب ورودِ حدیث ہے اس لئے اس پر خاص طور سے تنبیہ کی اور وہ قصہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک عورت کو نکاح کا پیغام بھیجا اس نے ہجرت کی شرط سے قبول کیا اس عورت کا نام ام قیس تھا، چنانچہ مرد نے اس سے شادی کرنے کے واسطے ہجرت کی اسی لئے اس آدمی کو مہاجر ام قیس کہنے لگے، اس رجل کا نام معلوم نہ ہوا، یہ سبب خطابی، بغوی، امام نواوی، ابن دقیق العید اور حافظ ابن تیمیہ، علامہ کرمانی نے ذکر کیا ہے اور مہاجر کے قصہ کو وکیع بن الجراح، سعید بن منصور، طبرانی، ابو نعیم بن مندہ نے ذکر کیا ہے: **عن ابن مسعود** رضی اللہ عنہ **قال: كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها أمّ قيس فأبت إلا أن يهاجر فهاجر فكنا نسمّيه مهاجرأمّ قيس، قال العراقي في موضع: سنده جيد وقال في موضع آخر: رجاله ثقات،** اسی طرح حافظ ابن حجر نے اس کی سند کی تصحیح کی۔

لیکن یہ ثابت نہیں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث انہی کی وجہ سے ذکر کی ہے، حافظ ابن رجب حنبلی فرماتے ہیں کہ متاخرین نے اس قصہ کو سببِ ورودِ حدیث بیان کیا ہے لیکن ہم کو اس کی کوئی اصل نہیں ملی، حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ ہم نہیں جانتے کہ یہ واقعہ سببِ ورودِ حدیث ہے، شاید علامہ قسطلانی اور عبد الرؤف مناوی کو ابن رجب کا کلام معلوم نہ ہوا کہ دعویٰ کیا کہ ابن رجب کو یہ حدیث نہیں پہونچی۔

علامہ ابن بطال نے ابن سراج سے نقل کیا کہ عورت کے ذکر کی وجہ یہ ہے کہ عرب لوگ عربیہ عورت کا نکاح اعاجم سے نہیں کرتے تھے لیکن شارع نے ان رسومات کو ختم کیا اسی لئے عجمیوں نے مدینہ کی طرف ہجرت کی عرب عورتوں سے شادی کرنے کے لئے، لیکن حافظ ابن حجر نے اسکو رد کیا کہ یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے۔

فهجرته إلى ماهاجر إليه: حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں: **فهجرته إلى ماهاجر إليه** اور اول جملہ میں **فهجرته إلى الله ورسوله** فرمایا، سوال یہ ہے کہ اول جگہ اظہار اور دوسری جگہ اضمار سے کیوں ذکر کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل جگہ اللہ ورسول کا ذکر تھا اس لئے دوسری مرتبہ استلذاذاً ذکر کر دیا اور دوسری جگہ دنیا تھی اس لئے اعراضاً اضمار سے ذکر کیا۔

پھر یہاں اشکال یہ ہے کہ دونوں جملوں میں اتحادِ شرط و جزاء ہے حالانکہ دونوں میں مغایرت ضروری ہے اس لئے کہ شرط من حیث الشرط مقدم ہے اور جزا من حیث الجزاء موٴخر ہونا چاہیے تو موٴخر کا مقدم اور مقدم کا موٴخر ہونا لازم آیا، اس کے کئی جواب ہیں۔

(۱) مغایرت دو طرح سے ہوتی ہے ا۔لفظاً ۲۔معناً، یہاں لفظاً اگرچہ مغایرت نہیں لیکن معنیً مغایرت ہے، اس لئے کہ فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے صدیقی صدیقی یعنی میرا دوست تو دوست ہی ہے جو متعین ہے، عرب کا شاعر کہتا ہے کہ

أنا أبو النجم وشعري شعري

یہاں فرق معنی کی حیثیت سے ہے یعنی میرا شعر شعر ہی ہے یعنی جانا پہچانا ہے، تو مطلب یہ ہے کہ جس کی ہجرت اللہ کی طرف ہے اس کا تو کہنا ہی کیا ہے۔

(۲) کلام میں تقدیر ہے أي فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله قصدًا ونيةً فهجرته إلى الله ورسوله حكمًا وشرعًا.

(۳) جملہ جزائیہ قائم مقام خبر کے ہے اور خبر محذوف ہے أي فهجرته إلى الله ورسوله مقبولة، اور قائم مقام اس لئے ہے کہ ہجرت الی اللہ سبب ہے قبولیت کا۔

(۴) خبر محذوف ہے اور تقدیر کلام ہے أي فهجرته إلى الله ورسوله مقبولة، نمبر تین اور اس میں فرق یہ ہے کہ وہاں جملہ جزائیہ قائم مقام ہے اور نمبر چار میں یہ خود مستقل ہے اور خبر محذوف ہے۔

(۵) دونوں کا متعلق طرفین میں محذوف ہے أي فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله في الدنيا فهجرته إلى الله ورسوله في العقبى.

(۶) مقصود بالذات مبالغہ ہے مکرر ذکر کرکے وقت، مطلب یہ ہے کہ بہت عظیم الشان ہجرت ہے، اور گاہے اس قسم کا کلام حقارت کے لئے ہوتا ہے۔

(۷) علامہ صفدی فرماتے ہیں کہ یہ اشکال کوئی اشکال نہیں ہے اس لئے کہ ہجرت دو چیز کو چاہتی ہے مہاجر

الیہ مہاجر لہ، یعنی جس کی وجہ سے جس جگہ ہجرت کی جائے، تو الی کو جانبِ جزاء میں لام کے معنی میں لیا اس لئے اشکال ہوا اور اگر خبر یہ کے معنی میں لیں تو کوئی اشکال نہیں، مقصد ہوا **فمن كانت هجرته الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته للدنيا فهجرته إلى ما هاجر اليه**، لہٰذا کلام میں کوئی خلش نہیں، یہ جواب عمدہ ہے۔

حدیث کی مطابقت ترجمہ سے: اب سوال یہ ہے کہ یہ حدیث ترجمہ کے مطابق کس طرح ہے؟ علماء کے اس میں دو گروہ ہیں، ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث ترجمہ سے متعلق نہیں ہے، دوسری جماعت کی رائے ہے کہ یہ حدیث ترجمہ سے متعلق ہے، اگر ترجمہ کے مطابق نہیں تو سوال یہ ہے کہ امام بخاری نے یہاں کیوں ذکر کیا؟ اس کے کئی جواب ہیں۔

(۱) پہلا جواب یہ کہ امام بخاری کے یہاں ذکر فرمانے سے غرض صرف یہ ہے کہ اس تالیف میں اپنی حسن نیت پر تنبیہ کر دیں، اسے علامہ ابن رشید نے ذکر کیا ہے۔

(۲) امام بخاری نے حسنِ نیت اور اخلاص پر متنبہ کیا ہے یعنی نیت اچھی رکھے اور حسنِ نیت سے پڑھے، امام ابوزکریا نواوی، ابوعبداللہ الابی، علامہ سنوسی کی یہی رائے ہے۔

(۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امام نے یہ چاہا کہ حدیث کو خطبہ کے قائم مقام ذکر کریں اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے یہ حدیث منبر پر بمحضر من الصحابہ فرمائی تو جب خطبۂ منبر بننے کی صلاحیت ہے تو کتاب کی ابتدا میں ذکر کرنے کے بھی قابل ہے، مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ اس کو ترجمہ سے قبل ذکر کرنا چاہیے جیسا کہ امام خطابی نے کہا۔

اور اگر ترجمہ سے مطابق ہے تو کیا مطابقت ہے؟ علماء نے اس میں مختلف وجوہ سے مطابقت بیان کی ہے تقریباً چار پانچ وجہ ہیں۔

(۱) علامہ مہلب مالکی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تھے تو آپ نے اول آمد میں اس حدیث کو ذکر کیا اسی لئے امام بخاری نے اس کو ابتداء میں ذکر کیا، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ وجہ اچھی ہے مگر کہیں یہ تصریح نہیں کہ حضور ﷺ نے ابتداءِ ہجرت میں اس کو ذکر فرمایا ہو، ہاں ترک الحیل میں امام

بخاری نے اس حدیث کو ذکر کیا ہے وہاں یا أیھا الناس إنما الأعمال الخ ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خطبہ میں ارشاد فرمایا اور بظاہر جس نے یہ کہا کہ ابتداء ہجرت میں بیان فرمایا اس نے مہاجر ام قیس کے قصے سے استدلال کیا مگر اس میں یہ تصریح نہیں ہے کہ ان کی وجہ سے حدیث نیت کو بیان فرمایا۔

(۲) ناصر الدین ابن منیر مالکی فرماتے ہیں کہ چونکہ وحی کا مقدمہ ہجرت الی اللہ تھی اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ نے خلوت فرمائی تھی غار حرا میں اور یہ ہجرت الی اللہ ہے تو اس مناسبت سے حدیثِ ہجرت سے شروع فرمایا۔

(۳) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ مناسبات بدیعہ میں سے ایک مناسبت یہ ہے کہ یہ کتاب وحی سنت کے جمع کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے اور وحی بیانِ اعمال کے متعلق وارد ہے اس لئے حدیثِ اعمال سے ابتداء کرنا مناسب معلوم ہوا۔

(۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ چونکہ ترجمہ میں یہ ذکر کیا گیا کہ حضور ﷺ پر وحی نازل ہوئی اس طور سے جس طور پر حضرت نوحؑ اور دیگر انبیاء کرام پر نازل ہوئی اور ان انبیاء پر نیت کے متعلق بھی حکم وارد ہوا، ارشاد ہے: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ اس مناسبت سے ابتداء کتاب میں اسے ذکر کیا۔

(۵) امام ابو عبد الملک البونی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی مناسبت ترجمہ سے یہ ہے کہ حضور ﷺ پر وحی کا افتتاح علونیت سے ہوا اس لئے کہ آپ کو توحید پر پیدا فرمایا گیا اور آپ کے قلب میں اوثان سے نفرت ڈال دی گئی اور خلوت الی اللہ محبوب کردی اور ابتدائی مراحل میں اچھے خواب آنے لگے، جب آپ نے یہ دیکھا تو اخلاص الی اللہ اختیار کیا اور غار حراء میں عبادت کرنے لگے، اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمت آپ پر مکمل فرمادی یعنی نبوت سے نوازا اور وحی کا نزول شروع ہو گیا۔

اس کے قریب کلام علامہ مہلب اور قاضی ابن العربی نے کیا ہے یعنی حضور ﷺ کی نیت عالی اور بلند تھی ابتداء ہی سے اخلاقِ عالیہ سے موصوف تھے اور اللہ کی جانب رغبت تھی سی عالی نیت پر نعمت بھی اعلیٰ درجہ کی مرتب فرمائی، چنانچہ داؤدِ کبیر عیون الحقائق میں لکھتے ہیں: علی قدر ارتقاء ھمّتک في نیّتک یکون ارتقاء

درجتک عند عالم سریر تک، ظاہر ہے کہ حضور ﷺ کی نیت کتنی عالی وبلند ہوگی، اس کا یہ مطلب نہیں کہ وحی مکتسب ہے بلکہ یہ تو موہبت ہے، جو مکتسب سمجھے وہ زندیق ہے، فلسفیوں کی طرح نہیں کہ جو باطن کو صاف رکھے اور اللہ تعالیٰ سے تعلق رکھ لے وہ اس مرتبہ پر ہے یہ قول غلط ہے، بلکہ چونکہ نبوت ملنی تھی اس لئے اخلاق واوصاف سے پہلے ہی سے متصف تھے۔

حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی کے نزدیک غرضِ ترجمہ عظمتِ وحی کو بیان کرنا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس حدیث سے کس طرح عظمت سمجھ میں آئی ہے؟ اس کی تقریر شیخ الہند نے وہی فرمائی جو امام ابو عبدالملک بونی سے نقل کی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس بندہ سے اچھا کام لیں تو اسے اچھے اوصاف عنایت کرتے ہیں اور بلند اخلاق سے نوازتے ہیں اللہ تعالیٰ آپ کو خاتم الانبیاء بنانا چاہتے تھے اس لئے پہلے ہی سے اخلاقِ عالیہ سے متصف کیا ہے۔

میری رائے اور حضرت شیخ کی رائے پر مناسبت ضروری نہیں اس لئے کہ حضرت شیخ کے نزدیک اختلافِ روایات کو بتلانا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

الحديث الثاني

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ فَيُفْصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِيَ الْمَلَكُ رَجُلًا فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا.

ترجمہ: عبداللہ بن یوسف نے ہم سے بیان کیا کہ امام مالک نے ہشام بن عروہ سے یہ روایت بیان کی کہ انہوں

نے عروہ سے بطریق ام المؤمنین حضرت عائشہ یہ بیان کیا کہ حارث بن ہشام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا، فرمایا یارسول اللہ! آپ کے پاس وحی کس طرح آتی ہے؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کبھی تو میرے پاس گھنٹی کی آواز کی طرح آتی ہے اور یہ انداز وحی میرے اوپر سب سے زیادہ شاق گزرتا ہے اور جب یہ کیفیت ختم ہوتی ہے تو میں اسے محفوظ کر چکا ہوتا ہوں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں مجھ سے گفتگو کرتا ہے تو میں اس کے کلمات محفوظ کرلیتا ہوں، حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں نے آپ کو سخت سردی کے دن اس حال میں دیکھا کہ آپ پر وحی نازل ہوتی تھی اور جب یہ کیفیت ختم ہوتی تھی تو آپ کی پیشانی مبارک سے پسینہ اس طرح جاری ہوتا تھا کہ جیسے فصد لگائی گئی ہو۔

تشریح: حضرت امام بخاری نے پہلی حدیث حمیدی کی اور دوسری روایت امام مالک کی روایت ذکر کی، حمیدی امامِ حجاز مکی ہیں اور امام مالک امامِ حجاز مدنی ہیں، چونکہ مکہ میں وحی کی ابتداء ہوئی ہے اس لئے اولاً ان کی حدیث کو ذکر کیا پھر امام مالک کی روایت کو ذکر کیا وہ مدنی ہیں اور دوسرا مہبط وحی مدینہ ہی تھا۔

عن عائشة ﷺ: حضرت عائشہؓ حضور اکرم ﷺ کی لاڈلی پیاری بیوی ہیں، حضور ﷺ نے ان سے بعمر چھ سال نکاح کیا تھا اور زفاف نو سال کی عمر میں ہوا، آپ کا ان صحابہ میں شمار ہے جو اصحاب الالوف میں ہیں، حضرت عائشہؓ کی کل ۲۲۱۰ روایات ہیں اور بخاری شریف میں ان کی کل ۲۴۲ روایات ہیں۔

أم المؤمنین: حضور ﷺ کی تمام ازواج مطہرات امہات المؤمنین ہیں اور استدلال و أزواجه أمهاتهم سے ہے، مگر یہ امومیت صرف تعظیم و توقیر و احترام میں ہے اور یہ کہ ان سے نکاح جائز نہیں ہے، حقیقی امومیت مراد نہیں ہے ورنہ تو ان کی صاحبزادیوں سے نکاح بھی جائز نہ ہوتا حالانکہ یہ بالاتفاق جائز ہے۔

اسی طرح ام المؤمنین کی خصوصیت تحریم و توقیر میں ہے مگر خلوت جائز نہیں، اب اس پر اشکال نہیں ہو سکتا ہے کہ قرآن کریم میں ہے ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ اور صحابہ کرام کا بھی یہی دستور تھا کہ صحابہ کرام ان سے حدیثیں پوچھنے جاتے تو پردہ سے پوچھتے۔

کیا امہات المؤمنات کہہ سکتے ہیں؟ ازواج کو امہات المؤمنین کہنا قرآن میں وارد ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ ان کو امہات المؤمنات بھی کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟ بعض حضرات کی رائے ہے کہ امہات المؤمنات بھی ہیں، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ صرف ام المؤمنین ہیں ام المؤمنات نہیں ہیں، ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ سے

ایک عورت نے یا أماہ کہا تو عائشہؓ نے فرمایا: لست لک بأم إنما أنا أم رجالکم، قاضی ابن العربی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر نے قولِ اول کو ترجیح دی ہے اور فرمایا کہ ام المؤمنین تغلیباً کہا ہے ورنہ عورتیں بھی اس میں داخل ہیں جیسے قمرین عمرین وغیرہ۔

اصل میں اختلاف اس میں ہے کہ عورتیں خطابِ رجال میں داخل ہیں یا نہیں؟ جو حضرات داخل مانتے ہیں وہ جواز کے قائل ہیں کہ امہات المؤمنات بھی کہہ سکتے ہیں اور جو کہتے ہیں کہ عورتیں خطاب رجال میں داخل نہیں وہ کہتے ہیں کہ ازواج کو امہات المؤمنات نہیں کہہ سکتے ہیں۔

حضور ﷺ کو ابو المؤمنین کہنا درست ہے؟ مذہبِ شافعی میں دو قول ہیں، استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی کی رائے ہے کہ مثل الاب ہیں، دوسرا قول یہ کہ ابو المؤمنین کہنا صحیح ہے، امام شافعی سے یہی منصوص ہے، علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ یہی قول صحیح ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ اور ابن عباسؓ کی قرأت میں وأزواجه أمهاتهم و هو أب لهم وارد ہے، اسی طرح بہت سے علماء نے ابو المؤمنین کا اطلاق کیا ہے، امام طحاوی، بغوی، ابن بطال اور حافظ ابن القیم نے آپ ﷺ پر ابو المؤمنین کا اطلاق کیا ہے، جو منع کرتے ہیں وہ ارشادِ ربانی: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور ﷺ تم میں سے کسی کے اب نہ تھے لیکن اس سے نفی پر استدلال صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ﴿أَبَآ أَحَدٍ﴾ کا مطلب یہ ہے کہ نسبی و صلبی اب نہیں ہیں، اور ادعاء اب سے صلبی کی نفی مقصود ہے، زید بن حارثہؓ کو حضور ﷺ نے متبنّیٰ بنایا تھا اور وہ مثل ولدِ حقیقی کے سمجھا جاتا تھا اور وہی معاملہ ہوتا جو اپنے بچوں سے ہوتا تھا تو اس وقت اس کی نفی کی تھی۔

اب آیا ان ازواج کے بھائیوں کو خال المؤمنین کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟ امام شافعی نے تصریح کی ہے کہ کہنا صحیح ہے دوسرا قول یہ ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے، اسی طرح ان کے آباء و امہات کو اجداد المؤمنین و جدات المؤمنین کہنا کیسا ہے؟ امام نواوی اور کرمانی کہتے ہیں کہ صحیح نہیں ہے۔

أن الحارث بن هشام: یہ ابو جہل کے حقیقی بھائی ہیں فتح مکہ کے موقع پر اسلام لائے تھے، انہوں نے سوال کیا تھا۔

كيف يأتيك الوحي: یہ روایت حضرت عائشہؓ نقل کرتی ہیں، اس میں دو احتمال ہیں یا حضرت عائشہؓ سوال کے وقت حاضر ہوں گی یا عائشہؓ نے یہ روایت حضرت حارث سے سنی ہو گی، اگر ثانی صورت ہے تو اس صورت میں یہ روایت مسنداتِ حارث میں سے ہو گی، لیکن عام طور سے اصحابِ اطراف کی رائے اور ان کے کلام کا مقتضیٰ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سوال کے وقت موجود تھیں اسی لئے اسے مسانید عائشہؓ میں ذکر کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

فقال رسول الله ﷺ: أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس: کبھی تو وحی آتی ہے میرے پاس گھنٹہ کے آواز کی طرح، حارث کے سوال میں تین احتمال ہیں، یا نفسِ وحی کے اتیان کی کیفیت کے متعلق سوال ہے یا ملک کی کیفیت کے متعلق سوال ہو یا عام سوال ہو، حضور ﷺ کا ابتدائی جواب مقتضی ہے اس بات کو کہ سوال نفسِ وحی کے متعلق تھا لیکن آخر کا جواب اس پر دال ہے کہ سوال ملک حامل کے متعلق تھا اس لئے کہ آخر میں فرمایا: وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا، امام ابو عبد اللہ الابی کی رائے یہی ہے کہ سوال ملکِ حامل کے متعلق تھا۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ سوال کیفیتِ اتیانِ وحی کے متعلق تھا تو اس صورت میں أحيانا يتمثل لي الملك کا مطلب یہ ہے کہ فرشتہ آکر متعارف طریقہ پر کلام کرتا ہے کہ کلام مفہم و مدرک ہے بآسانی سمجھ میں آتا ہے، اور گاہے کلام گھنٹہ کی آواز میں ہوتا یہ آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا تھا، اور اگر وحی و ملک دونوں کے متعلق سوال ہے تو تطبیق یہ ہو گی کہ ملک گھنٹہ کی آواز کی طرح آتا ہے جب غیر معروف آواز کے ساتھ آتا ہے تو غیر معروف صوت میں ہو گا اور گاہے انسانی شکل میں آئے گا جو معروف ہے۔

صلصلة الجرس: صلصلہ وہ آواز کہلاتی ہے جو لوہے کی لوہے پر گرنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، أي صوت وقع الحديد بعضه على بعض اور اس آواز کو کہتے ہیں جس میں طنین ہو جیسے گھنٹہ پیٹنے کے بعد ژژژژن کی ایک آواز ہوتی ہے، بعض کہتے ہیں کہ هو صوت مسلسل لا يدرك أوّل وهلة، یہاں صلصلة الجرس کا مصداق کیا ہے؟ اس میں چھ قول ہیں:

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ هو صوت الملك بالوحي، یعنی فرشتے کی اپنی آواز جو وحی کو پڑھنے

کے وقت ہوتی ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں حفیف أجنحة الملك, فرشتہ کے پروں کی آواز، تاکہ حضوراکرم ﷺ کا گوشِ مبارک اور قلبِ اطہر تمام چیزوں سے فارغ ہو جائے اور یہ وحی ایسے طور پر واقع ہو کہ کان میں کوئی اور چیز نہ پڑے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ بات محفوظ رہے گی کان میں پڑے گی اور قلب میں یاد رہے گی، اس لئے بچو! آپ بھی درس میں خالی الذہن خالی الفکر آکر بیٹھا کرو جب بڑے میاں ﷺ کو یہ بات پیش آئی تو یہ حدیث بھی ان کا علم ہے اس میں بھی یہ خصوصیت ملحوظ رہے گی، تمامتر شراح نے یہ دو توجیہ نقل کی ہے۔

(۳) بعض مشائخ فرماتے ہیں: هو تخليق الصوت في الموحى به یعنی کلام میں وہ آواز ہوتی ہے۔

(۴) حضرت شیخ الاسلام مولانا السید حسین احمد المدنی سے یہ منقول ہے کہ یہ فرشتے کے آنے کی آواز ہے جیسے ریل کا انجن چلتا ہوا آتا ہے تو دور ہی سے زائیں زائیں کی آواز آتی ہے، نمبر دو اور نمبر چار میں فرق یہ ہے کہ وہاں پر فرشتوں کے پروں کی آواز مراد ہے اور یہاں نفس چلنے کی آواز مراد ہے۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ اگر اس کی شکل یہی ہے جیسے انجن تو اس کی آواز سب کو سننا چاہیے تھا؟ حالانکہ جبرئیلؑ کی آمد کی آواز حضور ﷺ کے علاوہ کوئی نہیں سنتا تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عالم شہادت کی چیز ہے اور وہ عالمِ غیب کی چیز ہے، عالمِ غیب کی چیز پر اسی کو اطلاع ہو گی جو اس سے تعلق ورابطہ رکھے، یہاں براہ راست آں ذاتِ سرورِ قدسی صفات ﷺ کو تعلق تھا اس لئے آپ ہی سنتے تھے۔

(۵) ہمارے شیخ المشائخ مسند الہند حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ یہ کنایہ ہے تعطل حواس سے، حاصل یہ ہے کہ جیسے تم دیکھو کہ جب کان بند کر دو گے تو مختلف عجیب قسم کی آوازیں آتی ہیں جو ایک دوسرے میں گھسی ہوئی ہوتی ہیں، اگر آنکھ بند کر لی جائے تو عجیب قسم کے مختلف رنگ نظر آتے ہیں، اسی طرح یہاں پر حضوراکرم ﷺ کی ذاتی حالت بتلائی گئی کہ آپ کا یہ حال تھا کہ صلصلۃ الجرس ہو ایسی ایک کیفیت تجرد کی پیدا ہوتی تھی اور حواس منقطع ہو جاتے تھے، فائدہ اس کا وہی تھا جو بیان کر چکا کہ عالم شہادت کی تمام اشیاء سے ذہن و فکر بے خبر ہو جائے اور جو چیز اوپر سے نازل ہو وہ قلب میں جاگزیں اور مجامع قلب میں

پیوستہ ہو جائے۔

(۶) بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی اپنی آواز ہے، فخر المتاخرین حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب کشمیری کی یہی رائے ہے، مگر یہ اس پر مبنی ہے کہ حق رب العزت صوت و حرف سے کلام کرتے ہیں، اس میں اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کلام بلاصوت کرتے ہیں لیکن خود امام مصنف بخاری شریف میں ص ۱۱۱۴ پر یہ ثابت کریں گے کہ صوت سے کلام فرماتے ہیں، اسی طرح امام نے کتاب خلق افعال العباد میں یہ ثابت کیا کہ صوت سے کلام فرماتے ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن انیسؓ کی حدیث میں ہے :یتکلّم بکلام یسمعه من بَعُدَ کمایسمعه من قَرُب، امام احمد کا مسلک یہی ہے، شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے یہ قول اکثر علماء سے نقل کیا ہے، فرمایا کہ یہی اکثر مرجیہ شیعہ معتزلہ سالمیہ وغیرہ کا مسلک ہے، یہی ایک جماعت کا مذاہبِ اربعہ میں سے اور صوفیاء کا مسلک ہے۔

باقی رہا یہ کہ وہ آواز کیسی ہے؟ یہ آواز اللہ تعالیٰ کی مخلوق جیسی آواز نہیں جیسے وہ اپنی ذات میں ممتاز ہے ایسے ہی صفات میں بھی ممتاز ہے، واضح بات ہے کہ ہم انسانوں کی بات ہوتی ہے تو متکلم کے پاس تو زور سے اور آگے دوری پر آہستہ پھر اور دوری پر آواز ختم ہو جاتی ہے، پھر انسان کی آواز میں مبدأ اور مقطع ہے لیکن وہاں تو تسلسل ہے اور جیسی آواز قریب سے سنائی دے گی ویسے ہی بعید سے سنائی دیتی ہے، اللہ تعالیٰ بولتے ہیں لیکن یہ معلوم نہیں کہ کہاں سے بولتے ہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ آواز تین جگہ ظاہر ہوتی ہے (۱) جب بولتے ہیں تب (۲) جب ملک اسکی تلقی کرتا ہے (۳) جب حضور اکرم ﷺ تک پہنچتی ہے، تو ایک آواز کا تین جگہ پر اثر ظاہر ہوتا ہے۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس وحی کو اس طور پر کس طرح اور کیوں بیان فرمایا؟ علامہ فضل اللہ تورپشتی الحنفی شرح مصابیح میں فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کو تبلیغ احکام کا بہت اہتمام تھا اور ساتھ ہی ساتھ آپ کو فصاحت وبلاغت سے نوازا گیا تھا، جب صحابہ نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ آپ کے پاس وحی کیسے آتی ہے تو یہ سوال نہایت دقیق اور باریک تھا عالم غیب سے اس کا تعلق تھا اس لئے حضور اکرم ﷺ نے مخاطبین کے ذہن وفکر کے لحاظ سے سمجھانے کی آسان تدبیر اختیار فرمائی اور اُس عالم غیب کے امر کو عالم محسوسات میں مثال

دے کر سمجھایا تا کہ غیر محسوس کو محسوس کے ذریعہ سمجھ لیا جائے۔

لہٰذا آپ نے بتلا دیا کہ وہ آواز صلصلۃ الجرس کی طرح آتی ہے کہ سنی جارہی ہے لیکن اس سے کوئی بات مفہوم نہیں ہوتی، مقصود یہ ہے کہ خطابِ ربانی ایک خاص جلال و عظمت کے لباس میں ظاہر ہوتا ہے جس کا رعب قلب پر چھا جاتا ہے اور کلام الٰہی کا ایک خاص وزن ہوتا ہے اس وزن کی وجہ سے اسوقت اس کلام کا پتہ نہیں چلتا اگرچہ کلام موجود ہوتا ہے، اور جب افاقہ ہوتا ہے تو کلام الٰہی قلب میں موجود ہوتا ہے، یہی فيفصم عني وقد وعيت عنه مايقول کا مطلب ہے۔

اسے اکثر شراح نے نقل کیا ہے، مگر تور بشتی کو کوئی شافعی لکھتا ہے چنانچہ علامہ سبکی نے طبقات الشافعیہ میں ان کو ذکر فرمایا ہے، صحیح یہ ہے کہ تور بشتی حنفی ہے، رفع یدین اشعار وغیرہ کے مسئلہ کو اٹھا کر دیکھ لو کہ وہ صاف حنفی ہیں۔

علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ وہاں کوئی آواز ہو جو اپنے اندر معانی لئے ہوئے ہو اور اس کی عظمت کی وجہ سے نفس پر ایک مدہوشی کی کیفیت چھا جاتی ہو، چونکہ اس سے مناسبت نہیں لیکن قلب مناسبت کی وجہ سے اس کے معانی کو اپنے اندر سمو لیتا ہو پھر جب آواز تھم جاتی ہو اور نفس افاقہ پا جاتا ہو اس وقت قلب سے وہ معانی اخذ کر کے یاد کر لیتا ہو، مزید یہ بات ہے کہ یہ ان اسرار میں سے ہے جس کو اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ ہی کسی کو اسکی اطلاع دیں عقل کی وہاں تک رسائی نہیں ہے۔

الجرس: بمعنی گھنٹہ، یہاں پر اشکال یہ ہے کہ تشبیہ میں مشبہ اور مشبہ بہ ہوتا ہے اور مشبہ بہ اکمل ہوتا ہے مشبہ سے، گویا مشبہ کو مشبہ بہ کا حکم لگایا گیا تا کہ یہ سمجھ میں آجائے کہ مشبہ کا مقام کیا ہے، اب سوال یہ ہے کہ جرس شریعت میں ممنوع ہے حضور ﷺ نے فرمایا: لا تصحب الملائكة رفقة فيها جرس، تو امر صحیح و حسن کو امر قبیح کے ساتھ کیوں تشبیہ دی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ سے من کل الوجوہ مماثلت ضروری نہیں ہے، من وجہ مشابہت کافی ہے، یہاں دو چیز ہے (۱) قوتِ آواز (۲) طرب و طنین تو تشبیہ قوتِ آواز میں ہے نہ کہ طرب و طنین میں، حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب کی رائے ہے کہ تشبیہ اس لحاظ سے ہے کہ صلصلۃ الجرس میں متدارک و مسلسل آواز ہے، نہ مبدأ ہے نہ مقطع، بخلاف عام انسانوں کی آواز

کے وہاں تسلسل نہیں ہوتا، اس تشبیہ کے ذریعے یہ بتلایا کہ اللہ تعالیٰ کی آواز بغیر مبدأ و منقطع کے ہے۔

دوسری وجہ تشبیہ شیخ اکبر محی الدین ابن العربی کے کلام سے ماخوذ ہے کہ حق تعالیٰ کی آواز ہر جہت سے سنائی دیتی ہے، حضرت موسیٰؑ نے جو آواز کوہِ طور پر سنی ہے وہ ہر چہار طرف سے آتی تھی تو گھنٹہ سے چہار طرف کی آواز کے اعتبار سے تشبیہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آواز چاروں طرف سے ہے، مگر یہ دونوں آواز مبنی ہے اس پر کہ وہ اللہ تعالیٰ کی آواز ہے۔

وهو أشدّه علي: شیخ الہند نے اس کا ترجمہ فرمایا: یہ میرے اوپر بہت بھاری و اثقل ہے۔

اشد ہونے کی وجہ کیا ہے؟ علماء نے مختلف وجہیں بیان کی ہیں چار یا پانچ وجہیں ہیں۔

(۱) حضور اکرم ﷺ اپنے قلبِ اطہر کو پورے طور پر متوجہ کرنا چاہتے تھے تاکہ آپ کو یاد ہو جائے اور آپ پر اس کا بار ہوتا تھا۔

(۲) آپ ﷺ کو اندیشہ تھا کہ کہیں میں بارِ تکلیف ادا نہ کر سکوں اس وجہ سے شدت ہوتی تھی، یہ امام ابو سلیمان خطابی کے کلام میں ہے مگر یہ جواب مشکل ہے اس لئے کہ یہاں ایک کو دوسرے سے اشد کہہ رہے ہیں اور خطرہ تبلیغ کی ادائیگی میں دونوں طرح ہے۔

(۳) بعض فرماتے ہیں کہ کلامِ عظیم کے لئے کچھ مقدمات ہوتے ہیں جو اس کی عظمت پر دلالت کرتے ہیں، یہ سراج الدین بلقینی سے منقول ہے اسی لئے منقول ہے کہ آپ حرکتِ شفتین فرماتے تھے۔

(۴) بعض فرماتے ہیں کہ ایسی صورت اس وقت ہوتی تھی جب زجر و تنبیہ کی وحی نازل ہو لیکن یہ تخصیص مشکل ہے، پھر تو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ واقعہ وحی غیر متلو کے ساتھ بھی ہو جیسا کہ واقعہ یعلی میں آرہا ہے کہ عمرۂ حدیبیہ کے موقع پر انھوں نے حضرت عمرؓ سے سوال کیا کہ ذرا یہ بتلاؤ کہ حضور ﷺ پر وحی کس طرح نازل ہوتی ہے؟ تو جب حضور اکرم ﷺ پر وحی آنے لگی تو آپ پر چادر مبارک تھی حضرت عمرؓ نے آواز دی اور کہا کہ دیکھو چنانچہ چادر اُٹھا کر دیکھا! **فيغط كغطيط البكر**.

(۵) شدت کی وجہ یہ تھی کہ کسی کے کلام کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ متکلم و مخاطب میں مناسبت ہو تو یہاں متکلم حضرت جبرئیلؑ ہیں اور مخاطب حضور ﷺ ہیں، اب دو صورت ہے مناسبت کی، یا جبرئیلؑ

صورتِ انسان میں آکر خطاب کریں یا حضور اکرم ﷺ لبادۂ بشریت کو چھوڑ کر لباس ملکوتیت اختیار فرمائیں، اور ظاہر ہے کہ اس ثانی صورت میں اپنی حقیقت سے انسلاخ ہوگا اور یہ اشد ہے، بخلاف صورتِ اولیٰ کے وہاں کوئی سختی نہ ہوتی، اور چونکہ شکل ثانی میں حضور اکرم ﷺ پر بوجھ ہوا اس لئے اس کا ذکر کیا۔

شیخ الاسلام حضرت مولانا السید حسین احمد مدنی فرماتے تھے کہ سالک جب ذکر کرتے کرتے ایک معتدبہ مقام تک پہنچتا ہے تو اس پر بھی شدت آتی ہے لیکن یہ ہر سالک کو پیش نہیں آتا ہے صرف عارفِ ربانی اور ولیٔ کامل کو پیش آتا ہے۔

فیفصم عني وقد وعیت عنه: پس وہ جدا ہوتے ہیں مجھ سے اس حال میں کہ میں یاد کر چکا ہوتا۔

یفصم کو تین طرح پڑھ سکتے ہیں (۱) یَفْصِمُ علی وزن یضرب معروف مجرد سے (۲) یُفْصِمُ علی وزن یُکرِمُ من الافعال معروف صیغہ سے (۳) یُفْصَمُ بضم الیاء و فتح الصاد (مجہول) أي ینقطع عني، بعض فرماتے ہیں کہ فصم اور قصم دو چیز ہے، فصم کہتے ہیں قطع بلا ابانت کو اور قصم کہتے ہیں قطع بالا بانت کو یعنی بالکلیہ قطع ہو جائے، گویا اشارہ ہے کہ انقطاع کلی نہیں ہوتا تھا بلکہ رابطہ باقی رہتا تھا۔

وأحیانا یتمثّل لي الملک: اور بسا اوقات فرشتہ انسانی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، شراح کی رائے ہے کہ یہ ملک حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں، تمامتر شراح علامہ کرمانی، حافظ ابن حجر، علامہ عینی، علامہ قسطلانی، علامہ سیوطی، علامہ زرقانی وغیرہ متفق ہیں کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں، حضرت شیخ کی رائے ہے کہ ملک عام ہے اسلئے کہ دوسرے فرشتوں کی آمد بھی ثابت ہے، عبدِ ضعیف کی رائے ہے کہ شراح کی بات راجح ہے اس لئے کہ حارث بن ہشام نے جو سوال کیا وہ ۸ ھ کے بعد کیا اور ظاہر ہے کہ ان ایام میں وحی کی سفارت کا تعلق حضرت جبرئیلؑ سے تھا اور سفیر بین اللہ والانبیاء بھی جبرئیلؑ ہیں وہی اللہ تعالیٰ کا پیغام انبیاء و رسل تک پہنچاتے تھے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ وہی مراد ہیں، حارث نے پوچھا کیف یأتیک الوحي؟ وحی لانے والے ملک کا سوال تھا تو وہ جبرئیلؑ ہی ہیں خصوصاً ابن سعد کی روایت میں جبرئیل علیہ السلام کا نام صراحۃً ہے۔

ملک: فرشتہ کو کہتے ہیں اسکے مادۂ اشتقاق میں دو قول ہیں (۱) مَلْک بفتح المیم و سکون اللام بمعنی قوت، فرشتہ کو ملک اس لئے کہتے ہیں کہ وہ نہایت قوی ہوتے ہیں جیسے قوم لوط کی بستی کو ایک پر میں حضرت جبرئیلؑ

نے اُلٹ دیا(۲) یہ اصل میں مألک تھا اَلوکت سے ماخوذ ہے بمعنی رسالت، یہ سیبویہ وغیرہ محققین کا مختار ہے، فرشتہ اللہ ورسول کے درمیان قاصد ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ مألک سے مَلَک کیسے ہوگیا؟ اس کا جواب یہ کہ مألک میں قلبِ مکان کرڈالا مالأک ہوگیا پھر تخفیف کرکے مالک بنادیا پھر مَلَک کردیا، اب اگر مَلَک سے ہے تو فعائلہ کے وزن پر اس کی جمع آئے گی اور اگر مَالک سے ہے تو مفاعلہ کے وزن پر ہوگا، فرشتہ وہ نورانی مخلوق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اطاعت کے لئے پیدا کیا وہ نافرمانی نہیں کرسکتے ہیں، پھر ان میں بعض حمّالِ وحی ہیں، بعض حملۃ العرش ہیں، بعض صرف عبادتِ ربانی کرتے ہیں، حدیث شریف میں ہے کہ ستر ہزار فرشتے روزانہ بیت المعمور کا طواف کرتے ہیں اور جو ایک مرتبہ طواف کرلیتا ہے پھر دوبارہ نہیں کرتا۔

رجلًا: رجلا کے نصب میں تین وجوہ ہیں (۱) مفعول مطلق کی وجہ سے نصب ہو أي یتمثّل تمثّل رجل (۲) تمییز ہو (۳) حال ہو، سوال یہ ہے کہ حال ذوالحال کا بیان کرتا ہے تو حال کیا معلوم ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کلام میں تقدیر ہے أي یتمثّل هیئة رجل۔

سوال یہ ہے کہ ملک اور خصوصاً جبرئیلؑ جن کی اصل شکل یہ ہے کہ چھ سو پر ہیں اور وہ دنیا میں ظاہر ہوں تو افق کو گھیر لیں وہ اتنی چھوٹی شکل میں کیسے ظاہر ہوئے؟ اس کے چار جواب ہیں۔

(۱) زائد کو اللہ تعالیٰ فنا کردیتے ہیں پھر بعد میں ان ہی کے ساتھ منضم ہوجاتے ہیں، یہ امام الحرمین نے نقل کیا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

(۲) بعض فرماتے ہیں کہ زائد کا ازالہ فرمادیتے اور پھر اعادہ فرمادیتے تھے، اس قول کو علامہ عزالدین بن عبدالسلام نے اختیار کیا ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ بدن کا ایک حصہ جب زائل اور الگ کردیا جائے تو موت کیوں طاری نہیں ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بدن سے انفصال کے وقت موت امور عادیہ میں سے ہے ضروری نہیں ہے، جیسے شہداء کو حیات برزخیہ عطا کی گئی ہے حالانکہ ان کے بارے میں ارشاد ہے إنّ أرواحهم تسرح في طیور خضر في الجنّة اور اس میں استبعاد نہیں۔

(۳) علامہ سراج الدین البلقیني فرماتے ہیں کہ صورت حال یہ ہو کہ اصلی شکل تو عظیم ہوگی مگر جب انسانی شکل میں آئیں تو سارے ایک دوسرے میں منضم ہوکر انسانی شکل میں ہوجائے جیسے روئی جتنا چاہو پھول سکتی

ہے پھر دب بھی سکتی ہے۔

(۴) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ مطلب نہیں کہ فرشتہ کی ہیئت بدل جائے بلکہ ناظر کے لئے ایک خاص صورت میں ظاہر ہو اوراس کی اصل شکل زائل نہ ہو بس ناظر کی نظروں سے مخفی رہے، مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ جبرئیل دحیہ کلبیؓ وغیرہ کی صورتوں میں گھروں میں تشریف لائے ہیں اور ایک مرتبہ حضرت ام سلمہؓ کے گھر میں حضور ﷺ کے پاس تشریف لائے ہیں، تو اگر صرف انسانی شکل میں ظاہر ہوں تو حقیقی جسم تو اتنا بڑا کہ افق کو گھیر لے پھر گھر میں کیسے داخل ہو گئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فرشتوں کی طبیعت لطیف ہے اوران کو اس میں کوئی ضیق نہیں ہوتا کہ وہ اپنے جسدِ عظیم کے ساتھ کسی تنگ جگہ میں داخل ہو جائیں، جیسے ایک قمقمہ کو روشن کرو تو سارے دارالحدیث میں روشنی ہو گی اور دوسرا قمقمہ جلا تو اس کی روشنی بھی اس میں مدغم ہو جائے گی کوئی تزاحم نہ ہو گا۔

علامہ عبدالحق صقلی جب مکہ مکرمہ میں امام الحرمین سے ملے تو انہوں نے یہی سوال کیا کہ کیا وجہ ہے کہ جبرئیل علیہ السلام دحیہ کلبی کی صورت میں اور کبھی رجل اعرابی کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے کہ جس کے کپڑے سفید اور بال سیاہ تھے اور کبھی اصلی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں کہ چھ سو پر ہیں؟ حاصل یہ ہے کہ جب اتنی بڑی ہیئت تھی تو چھوٹی شکل میں کیوں آئے؟ امام الحرمین نے اس کا جواب دیا کہ افناءِ زائد ہوتا تھا اور بعد میں پھر اس فانی کا اعادہ فرما کر جسدِ جبرئیل سے ملا دیا جاتا تھا، اور بعض حضرات نے جواب دیا کہ یہ تمثیل فی عین الرائی تھی، یہی حدیث کے الفاظ میں ہے یتمثّل لي الملک اور تمثّل کہتے ہیں دوسرے کی مثال میں ظاہر ہونا۔

اس کے لئے یہ بات سمجھو کہ جبرئیلؑ اس حقیقت ملکیہ خاصہ کا نام ہے جو قوالب کے تبدل سے نہ بدلے جیسے یہی انسان ہے کہ دنیا میں جسم کثیف ہے اور جب جنت میں جائے گا تو اجسام نورانی بنیں گے، اسی طرح جبرئیلؑ کی حقیقت حضور اکرم ﷺ کے یہاں معلوم و متعین تھی چاہے جس شکل میں ظاہر ہوں جیسے انسان کا صبا، شباب، کہولت سب میں جسم بدل گیا مگر حقیقت ایک ہے، علامہ سیوطی نے لکھا ہے کہ اس سے موسیٰ کے عصا کی حقیقت بھی سمجھ میں آ گئی کہ کبھی شجرۂ مثمرہ، کبھی شمع منور اور کبھی سمیرِ محادث اور کبھی اژدہا و سانپ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور پھر لاٹھی ہو جاتی۔

فيكلّمني: بیہقی میں بطریق مالک فيعلّمني ہے مگر یہ تصحیف ہے، چنانچہ دار قطنی میں غرائب مالک میں فيكلّمني روایت کیا ہے، اسی طرح یحیی لیثی کی روایت ہے، اسی طرح قعنبی کی مؤطا میں یہ روایت ہے۔

فأعي مايقول: امام ابو عوانہ نے اس پر اضافہ کیا وهو أهون عليّ کا، یہ أشدّ کے مقابلہ میں فرمایا لہٰذا اس میں خفت اشد کے اعتبار سے ہے ورنہ ہر نوعِ وحی بار تھا، اب یہ تخفیف کیوں ہے یعنی ایک جگہ تخفیف اور ایک جگہ تشدید کیوں ہے؟ شیخ الاسلام زکریا الانصاری فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جبریلؑ جب اپنی صورت میں ظاہر ہوتے تو یہ شکل نامجانس تھی تو بہت بار ہوتا تھا پھر قول ثقیل کا نزول ہوتا مگر جب جبرئیل علیہ السلام ثانی شکل میں ہوتے تو شکل مانوس تھی اس لئے بار نہیں ہوتا تھا۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ دو صورت کیوں ہوتی تھی؟ اسکا جواب یہ ہے کہ مخاطب اور متکلم کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے، اب یا مخاطب متکلم کا لبادہ پہنے یا متکلم مخاطب کا لبادہ پہنے، اول صورت میں اول صورت یعنی اشد تھی اور دوسری صورت میں دوسری صورت یعنی وهو أهون تھی، شیخ الاسلام زکریا انصاری کے بیان سے معلوم ہوا کہ صلصلۃ الجرس کی شکل میں جبرئیل علیہ السلام اپنی صورت میں ہوتے تھے لیکن بیان کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا نہ ہو، اصلی شکل میں حضور ﷺ نے جبرئیل علیہ السلام کو دو مرتبہ دیکھا خود اسکا اعتراف شیخ زکریا انصاری نے کیا ہے تو صلصلۃ الجرس دو مرتبہ مخصوص ہوگی الا یہ کہ یہ توجیہ کی جائے کہ جبرئیل علیہ السلام اصل شکل میں آتے تھے مگر حضور ﷺ کے لئے وہ صورت نہ ہوتی تھی بلکہ دوسری صورت ہوتی تھی۔

سوال یہ ہے کہ احادیث میں اور بھی اشکال میں آنا ثابت ہے کبھی رویا صالحہ سے، کبھی القاء فی الروع، کبھی کلام مع اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی صورت ہوتی تھی، کبھی جالس علی الکرسی بین السماء والارض کی صورت ہے، کبھی دویّ النحل کی طرح آواز ہے تو اس دو صورت کی تخصیص کیوں کی؟ جب کہ یہ سب صورتیں احادیث میں ملتی ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ سوال حالاتِ اکثریہ کے متعلق تھا اس لئے ویسا جواب دیا، دوسرا جواب دیا کہ یہ ساری صورتیں سوال کے بعد کی ہیں مگر مجھے اس میں اشکال ہے، تیسرا جواب یہ ہے کہ سوال وحیٔ یقظہ کے متعلق تھا اور حضرت جبرئیل علیہ السلام کے واسطہ سے متعلق وحی کا سوال تھا اس لئے بقیہ صورتیں نکل گئیں، تلقی بالقلب کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہی دو صورت ہو یعنی صلصلہ کی یا تمثل فی صورۃ الرجل کی، صلصلہ والی

صورت اولیٰ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اول صورت میں وعیت بصیغۂ ماضی ہے اور ثانی میں بصیغۂ مستقبل فأعي کیوں استعمال کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اول جگہ چونکہ فصم سے پہلے حفظ ہو جاتا تھا اور فصم کے بعد آپ حافظ ہوتے تھے اس لئے ماضی کے صیغہ سے تعبیر کیا، اور دوسری صورت میں حفظ مخاطبت کی صورت میں ہوتا تھا اس لئے بصیغۂ استقبال تعبیر کیا، دوسرا جواب یہ ہے کہ اول جگہ حضور اکرم ﷺ حالتِ ملکیہ میں ہوتے تھے تو اس حالتِ انسانیہ میں منتقل ہوتے ہی آپ حافظ ہوتے تھے اور یہاں انسانی شکل میں حالتِ معہودہ پر تھے اس لئے مستقبل سے تعبیر کیا۔

قالت عائشة رضی اللہ عنہا: اس کا عطف ہے عن عائشة رضی اللہ عنہا پر بحذفِ حرفِ عاطف، اسلئے کہ اول مرتبہ واسطہ سے سنا پھر خود سنا ہوا بیان کیا، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ سخت سردی ہوتی تھی اور آپ ﷺ پر پسینہ ہوتا تھا، اس میں مشقتِ کثیرہ کی طرف اشارہ ہے، اول تو نفسِ وحی کا بار پھر سخت سردی میں پسینہ آنا پھر پسینہ کا خوب شدت سے بہنا تو مختلف وجوہ سے مبالغہ ہے، اس سے شدت ماخوذ ہوتی ہے۔

وإن جبينه ليتفصّد عرقا: اور آپ ﷺ کی پیشانی مبارک بہتی تھی پسینہ سے، یتفصّد فصد سے ماخوذ ہے وهو قطع العروق لإسالة الدم، عرق مفصود سے اس لئے تشبیہ دی کہ پسینہ کثرت سے بہتا تھا، یہ ساری شدت اس لئے ہوتی تھی تاکہ مراتب بلند ہوں۔

عسکری نے کتاب التصحیف میں نقل کیا ہے کہ بعض نے یتقصّد بالقاف پڑھا اور تاویل یہ کی کہ تقصّد الشیئ إذا انقطع وتکسّر سے ماخوذ ہے، حافظ ذہبی نے تذکرہ الحفاظ میں نقل کیا کہ ابو الفضل بن طاہر نے یتقصد قاف سے پڑھا تو ابن ناصر نے اس پر رد کیا قال ابن ناصر: فکابرني، اسی طرح مؤتمن ساجی نے بھی ان پر رد کیا، وہاں بھی اصرار کیا، بظاہر ابن طاہر نے وہی تاویل کی ہوگی جو عسکری نے نقل کی۔

سوال یہ ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ﷺ پر وحی کے وقت بڑی گرمی ہوتی تھی، حالانکہ دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: زمّلوني زمّلوني، اسکے دو جواب ہیں (۱) اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ابتدائی حالت تھی وہاں خوف سے سردی لگی تھی اور یہ عام حالت ہے (۲) وحی کے

نزول کے وقت ابتداء میں سردی نہ لگی بلکہ خوف کی بناء پر فرمایا کہ چادر اڑھاؤ، اس لئے کہ قاعدہ یہی ہے کہ جب انسان کو خوف لگتا ہے تو چادر تسکین کے لئے اڑھا دیتے ہیں۔

اب یہ روایت ترجمہ کے مطابق کیسے ہے؟ امام اسماعیلی فرماتے ہیں کہ روایت ترجمہ کے بالکل مطابق نہیں اس لئے کہ اس سے کیفیتِ وحی معلوم ہوئی نہ کہ بدؤ الوحی، لیکن دوسرے شراح نے اس میں مطابقت ذکر کی ہے۔

(۱) علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ سوال ابتداءِ وحی یا ظہورِ وحی کے متعلق ہو تو اب روایت ترجمہ کے موافق ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے اس پر اعتراض کیا کہ سائل نے کیف یأتیک کہا تھا جو مضارع کا صیغہ ہے استقبال کے لئے استعمال ہوتا ہے، لہٰذا اس سے بدؤ وحی معلوم نہیں ہوتی۔

(۲) پھر حافظ ابن حجر نے اس کا جواب دیا کہ نزول وحی کی اکثری دو حالت تھی تو ظاہر ہے کہ اُبتداء بھی انھیں دو میں سے کسی صورت میں ہوئی ہوگی۔

(۳) یا یہ کہ امام بخاری کا مقصد امامِ حجازیین کی احادیث سے افتتاح کرنا تھا تو اولاً مکہ کے امام پھر مدینہ کے امام کی حدیث ذکر کی۔

(۴) روایاتِ باب کا جس طرح ترجمہ کے مطابق ہونا مفید مطلب ہے اسی طرح یہ کافی ہے کہ ترجمہ کے متعلقات سے مطابقت ہو اور ترجمہ کے متعلقات میں یہ آیت ہے جس سے معلوم ہوا کہ حضرت ﷺ پر وحی کی صورت وہ تھی جو پہلے انبیاء کی تھی۔

(۵) حضرت شیخ الہند فرماتے ہیں کہ اس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ کس طرح وحی آئی اور کتنی مشقت اُٹھائی تو اس سے عظمت وحی ثابت ہوگئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

الحديث الثالث

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رضي الله عنها أَنَّهَا قَالَتْ: أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ – وَهُوَ التَّعَبُّدُ – اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا حَتَّى جَاءَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ فَجَاءَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ: اقْرَأْ فَقَالَ: فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ قَالَ: فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: اقْرَأْ فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: اقْرَأْ فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ قَالَ: فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴾ فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْجُفُ فُؤَادُهُ فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ فَقَالَ: زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ فَقَالَ لِخَدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ: لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي فَقَالَتْ خَدِيجَةُ: كَلَّا وَاللهِ مَا يُخْزِيكَ اللهُ أَبَدًا إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ وَتَحْمِلُ الْكَلَّ وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ وَتَقْرِي الضَّيْفَ وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ فَانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ وَكَانَ امْرَأً تَنَصَّرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ فَيَكْتُبُ مِنَ الْإِنْجِيلِ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَكْتُبَ وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ: يَا ابْنَ عَمِّ اسْمَعْ مِنَ ابْنِ أَخِيكَ فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى؟ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَبَرَ مَا رَأَى فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللهُ عَلَى مُوسَى يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا يَا لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ ؟ قَالَ: نَعَمْ لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عُودِيَ وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا. ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ وَفَتَرَ الْوَحْيُ.

قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ الْأَنْصَارِيَّ قَالَ: وَهُوَ

يُحَدِّثُ عَنْ فَتْرَةِ الوَحْيِ فَقَالَ فِي حَدِيثِهِ: بَيْنَا أَنَا أَمْشِي إِذْ سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ فَرَفَعْتُ بَصَرِي فَإِذَا المَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ جَالِسٌ عَلَى كُرْسِيٍّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ فَرُعِبْتُ مِنْهُ فَرَجَعْتُ فَقُلْتُ: زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۞ قُمْ فَأَنْذِرْ ۞ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۞ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۞ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ فَحَمِيَ الوَحْيُ وَتَتَابَعَ.

تَابَعَهُ عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ وَأَبُو صَالِحٍ وَتَابَعَهُ هِلَالُ بْنُ رَدَّادٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ يُونُسُ وَمَعْمَرٌ: بَوَادِرُهُ.

ترجمہ: ہم سے یحیٰ بن بکیر نے حدیث بیان کی کہ ہم سے لیث نے عقیل سے اور انہوں نے ابن شہاب زہری سے بروایت عروہ بن زبیر حضرت عائشہ سے یہ روایت نقل کی کہ انہوں نے یہ فرمایا کہ پہلی چیز جس سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی ابتداء ہوئی رویائے صالحہ تھے جنہیں آپ خواب میں دیکھتے تھے چنانچہ آپ جو خواب بھی دیکھتے وہ سپیدۂ صبح کی طرح سامنے آتا، پھر خلوت گزینی آپ کے نزدیک محبوب کر دی گئی اور آپ غار حراء میں خلوت گزینی فرماتے اور اپنے اہل کی طرف اشتیاق سے پہلے کئی کئی رات تک اس میں عبادت فرماتے تھے، اور اس کے لئے سامان خورد ونوش ساتھ لے جاتے پھر حضرت خدیجہ کے پاس واپس تشریف لاتے اور اتنی ہی راتوں کے لئے پھر سامان مہیا فرماتے یہاں تک کہ حق آگیا جبکہ آپ غار حراء میں تھے چنانچہ فرشتہ پہنچا اور اس نے کہا اقرأ (پڑھئے) آپ نے فرمایا کہ میں نے فرشتہ سے کہا: میں پڑھا ہوا نہیں ہوں آپ نے فرمایا کہ فرشتہ نے مجھے پکڑا اور دبایا یہاں تک کہ اس کا دباؤ میری طاقت کی انتہاء کو پہنچ گیا پھر اس نے مجھے چھوڑ دیا اور کہا اقرأ (پڑھئے) میں نے کہا: میں پڑھا ہوا نہیں ہوں، پھر اس نے مجھے پکڑا اور دوسری مرتبہ دبوچا یہاں تک کہ اس کا دبوچنا میری طاقت کی انتہاء کو پہنچ گیا پھر اس نے مجھے چھوڑ دیا اور کہا اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّکَ الْأَکْرَمُ اپنے پروردگار کے نام سے پڑھئے جس نے انسان کو جمے ہوئے خون سے پیدا کیا پڑھئے اور آپ کا پروردگار بڑا کریم ہے، یہ آیات لے کر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم واپس ہوئے اور آپ کا دل کانپ رہا تھا چنانچہ آپ حضرت خدیجہ بنت خویلد کے پاس تشریف لائے اور فرمایا مجھے کمبل اڑھادو، لوگوں نے آپ کو کمبل اڑھا دیا یہاں تک کہ آپ کا خوف ختم ہو گیا، پھر آپ نے یہ کیفیت حضرت خدیجہ کے سامنے بیان فرمائی اور پورے واقعہ کی اطلاع دی اور فرمایا کہ مجھے اپنی جان کا خطرہ ہو گیا تھا، حضرت خدیجہ نے فرمایا ہرگز ایسا نہیں ہو سکتا! خدا کی قسم خداوند قدوس کبھی آپ کو رسوا نہیں کرے گا بلاشبہ آپ صلہ رحمی فرماتے ہیں، اور ناتوانوں کا بوجھ اٹھاتے ہیں، آپ گمنام لوگوں کو کماتے ہیں اور آپ مہمان نوازی کرتے ہیں، اور آپ لوگوں کی ان حوادث پر مدد کرتے ہیں جو حق ہوتے ہیں، پھر حضرت خدیجۃ الکبریٰ آپ کو ساتھ لے کر چلیں اور ورقہ بن نوفل کے پاس

پہنچیں جو اسد بن عبد العزی کے بیٹے اور خدیجۃ الکبری کے چچازاد بھائی تھے اور یہ ورقہ ایسے آدمی تھے جو جاہلیت کے زمانہ میں دین نصرانیت اختیار کر چکے تھے اور عبرانی خط کے کاتب تھے اور وہ انجیل میں سے عبرانی زبان میں جو خداوند قدوس کو منظور تھا لکھا کرتے تھے، وہ بہت عمر رسیدہ آدمی تھے جن کی بصارت بھی جاتی رہی تھی، ان سے حضرت خدیجہ نے فرمایا اے میرے چچا کے بیٹے! اپنے بھتیجے کی بات سنو، چنانچہ ورقہ نے آپ سے کہا میرے بھتیجے تم کیا دیکھتے ہو، پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو وہ تمام واقعات سنادیئے جس کا مشاہدہ فرمایا تھا ورقہ نے کہا کہ یہ تو وہی رازداں ہیں جو خداوند قدوس کی جانب سے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر وحی لاتے تھے، کاش کہ میں تمہاری پیغمبری کے زمانہ میں نوجوان وطاقتور ہوتا، کاش کہ میں اس وقت تک زندہ رہتا جب آپ کی قوم آپ کو نکالے گی، رسول اکرم علیہ الصلوۃ والتسلیم نے فرمایا کہ وہ (میری قوم کے) لوگ مجھ کو نکال دیں گے؟ ورقہ نے کہا ہاں! کبھی کوئی شخص اس قسم کی دعوت لے کر نہیں آیا جس طرح کی تم لائے ہو مگر یہ کہ لوگوں نے اس کے ساتھ دشمنی کا برتاؤ کیا اور اگر میں ان دنوں تک زندہ رہا تو آپ کی مضبوط مدد کروں گا پھر تھوڑے ہی زمانہ کے بعد ورقہ کا انتقال ہو گیا اور وحی بھی موقوف ہو گئی، ابن شہاب نے کہا کہ مجھے ابو سلمہ بن عبد الرحمن نے خبر دی کہ حضرت جابر بن عبد اللہ الانصاری وحی کے موقوف ہو جانے کے ایام کی حدیث بیان فرما رہے تھے کہ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حدیث بیان فرماتے سنا کہ میں ایک مرتبہ جا رہا تھا کہ اچانک میں نے آسمان سے ایک آواز سنی میں نے اپنی نگاہ اٹھا کر دیکھا تو اچانک وہی فرشتہ جو میرے پاس حراء میں آیا تھا آسمان وزمین کے درمیان کرسی بچھائے بیٹھا ہے، میں اس سے خوف زدہ ہو کر واپس ہوا اور میں نے کہا کہ مجھے کمبل اڑھادو، مجھے کمبل اڑھادو پھر باری تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ (اے کملی والے کھڑے ہو جایئے اور لوگوں کو خوف دلایئے اپنے پروردگار کی بڑائی بیان کیجئے اور اپنے کپڑوں کو پاک کیجئے اور بتوں سے علیحدہ رہیئے جیسا کہ اب تک علیحدہ رہے ہو) اس کے بعد وحی پے درپے آنے لگی امام بخاری نے فرمایا کہ عبید اللہ بن یوسف اور ابو صالح نے یحی بن بکیر کی متابعت کی ہے اور عقیل کی متابعت ہلال بن رواد نے زہری سے کی ہے اور یونس و معمر کی روایت میں يَرْجُفُ فُؤَادُهُ کی جگہ يَرْجُفُ بَوَادِرُهُ آیا ہے۔

حدثنا يحيى بن بكير: یہ حدیث امام بخاری نے پوری صحیح میں سات جگہ ذکر کی ہے یہاں اور کتاب التفسیر اور کتاب التعبیر میں پوری اور باقی چار مواضع میں مختصر۔

من الوحي: یہ من کیسا ہے؟ تبعیضیہ یا بیانیہ دونوں قول شراح کے ہیں، امام قزاز نے یہ اختیار کیا ہے کہ من بیانیہ ہے۔

الرؤیا الصالحة: یہاں پر اور کتاب التعبیر میں الرؤیا الصالحۃ ہے اور کتاب التفسیر میں الرؤیا الصادقۃ ہے، صالحہ وہ خواب کہلاتا ہے جو خوش کن اور مسرت انگیز ہو، صادقہ کی تفسیر میں متعدد قول ہیں (۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ صادقہ وہ خواب ہے جس میں اضغاث احلام نہ ہو (۲) بعض کہتے ہیں جو محتاج تعبیر نہ ہو (۳) بعض کہتے ہیں جس کی تعبیر خواب ہی میں بتلادی جائے (۴) صادقہ وہ خواب ہے جس کی تعبیر ایسے آدمی نے دی ہو جو جھوٹ نہ بولے۔

یہاں تین بحثیں ہیں، پہلی بحث یہ ہے کہ حقیقتِ رؤیا کیا ہے؟ دوسری بحث یہ کہ صادقہ و صالحہ میں کیا نسبت ہے؟ تیسری بحث یہ کہ رؤیا سے وحی کی ابتداء کیوں ہوئی؟ اب سنو!

رؤیا کی حقیقت: اس میں قدیماً و حدیثاً سلف و خلف سے اختلاف چلا آرہا ہے ہر فریق نے اپنی رائے اپنے علم کی بنیاد پر بیان کی ہے۔

(۱) فلاسفہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں اس عالم میں رونما ہوتی ہیں ان کے نقوش عالم بالا میں موجود ہیں ان میں سے کوئی نقش نفس کے محاذی ہو جاتی ہے تو وہ اس کو دیکھتا ہے، لیکن علامہ مازری نے اس کو رد کیا ہے فرماتے ہیں کہ اس کی کیا دلیل ہے؟

(۲) اطباء اور حکماء کہتے ہیں کہ خواب کا اختلاف مبنی ہے اخلاط کے اختلاف پر، انسان میں چار خلط ہیں صفراء، سوداء، بلغم، دم، اب اگر کسی پر صفراء کا غلبہ ہے تو ہوا میں اڑتا دیکھے گا اور آگ وغیرہ دیکھے گا، کسی پر سوداکا غلبہ ہے تو وہ ہولناک چیزیں تاریک رات وغیرہ دیکھے گا، اور بلغم کا غلبہ ہے تو آبی اشیاء انہار و اشجار کو دیکھے گا، دم کا غلبہ ہے تو گلزار و پھول وغیرہ دیکھے گا، لیکن خوابات کو صرف اخلاط کے تابع کرنا بے حقیقت ہے، کبھی سوداء کا غلبہ ہوتا ہے لیکن پانی وغیرہ دیکھتا ہے، اسی طرح صفراء کا غلبہ کسی پر ہے لیکن پھر بھی سیاحتِ سمندر وغیرہ دیکھتا ہے یہ کوئی چیز نہیں۔

(۳) استاذ ابو اسحاق اسفرائنی فرماتے ہیں کہ یہ ایک ادراک ہے جسے اللہ تعالیٰ خواب دیکھنے والے کے دل میں ڈال دیتے ہیں، کبھی بواسطۂ ملک اور کبھی بواسطۂ شیطان، کبھی ان کے حقائق اور کبھی کنایات، علامہ ابو بکر محمد بن الطیب الباقلانی فرماتے ہیں کہ خواب کی حقیقت وہ اعتقادات ہیں جو قلبِ رائی میں جاگزیں ہو جاتے ہیں

اس کو دیکھتا ہے، کبھی دیکھتا ہے کہ وہ کوئی درندہ ہے یہ ادراک نہیں بلکہ اس کا اعتقاد ہے، قاضی ابن العربی جواب دیتے ہیں کہ یہ تمثیلی خواب ہے ادراک کا تعلق مثال سے ہے نہ کہ اصل سے، اگر کوئی خواب میں خود کو شیر دیکھتا ہے یہ اگرچہ ادراک فی الواقع نہیں لیکن تعبیر کے لحاظ سے ادراک ہے اور مطلب یہ ہے کہ رائی میں شیر کی صفات میں سے کوئی صفت ہے۔

حاکم، عقیلی کی ایک روایت میں آیا ہے کہ جب انسان سوتا ہے تو اس کی روح چلتی ہے، اب اگر عرش تک پہنچنے سے قبل ہی آنکھ کھل گئی تو یہ رویا کاذب ہے اور عرش کے نیچے تک پہونچ گئی اور وہاں کچھ دیکھا تو رؤیا صادقہ ہے،(واختلف في رفعه ووقفه، ورواه ابن مردويه في تفسيره وابن منده موقوفا ورجحه ابن عبدالهادي) شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے فتاویٰ میں اور حافظ ابن القیم نے کتاب الروح میں ایک روایت نقل کی ہے: إن الرؤيا كلام تكلّم به العبد ربه في المنام، أخرجه ابن أبي عاصم في السنّة (۱/۲۱۳) والدولابي في الكنى (۲/۷۳) والطبراني والحكيم الترمذي في نوادره وصححه الضياء في المختارة ونقله ابن تيمية في فتاويه (۶/۱۸۰) عن عبادة وأبي الدرداء من قولهما.

علامہ عبدالغنی نابلسی نے تعطیر الانام میں خوابات کی دو قسمیں لکھی ہیں، رؤیا صادقہ اور اس کی پانچ قسمیں لکھی ہیں، اضغاث واحلام اور اس کی سات اقسام لکھی ہیں۔

صادقہ اور صالحہ میں نسبت: دوسری بحث یہ ہے کہ صادقہ اور صالحہ میں کیا نسبت ہے؟ انبیاء کے حق میں عالم آخرت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، لیکن دنیا کے اعتبار سے صادقہ عام اور صالحہ خاص ہے اس لئے کہ صالحہ اس خواب کو کہتے ہیں جو خوش کن فرحت انگیز ہو اور صادقہ وہ خواب جو سچا ہو اور صدق کے لئے فرحت انگیز ہونا ضروری نہیں ہے، کبھی رؤیا صادقہ غم کا بھی سبب ہوتا ہے جیسے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ احد میں دیکھا هززت سيفا فانقطع وبقرة تنحر تو رؤیا صالحہ اخص ہے اور رؤیا صادقہ عام ہے۔

عام انسانوں کے لحاظ سے ان میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، چاہے یہ کہو کہ صادقہ جو محتاج تعبیر نہ ہو اس لئے کہ ممکن ہے کہ رؤیا صالحہ ہو اور محتاج تعبیر نہ ہو، اور ہو سکتا ہے کہ صالحہ یعنی خوش کن ہو لیکن محتاج تعبیر ہو، اور ہو سکتا ہے کہ صادقہ ہو محتاج تعبیر نہ ہو لیکن صالحہ نہ ہو۔

اور اگر صادقہ کی تفسیر یہ کی جائے کہ جو اضغاث واحلام نہ ہو تو بھی وہی تین صورتیں نکلیں گی ہو سکتا ہے کہ خواب صالح خوش کن ہو اور اضغاث واحلام نہ ہو، اور ہو سکتا ہے کہ بظاہر صالح وخوش کن ہو لیکن اضغاث و احلام کے قبیل سے ہو، اور ہو سکتا ہے کہ اضغاث واحلام تو نہ ہو لیکن صالحہ نہ ہو، تو مادۂ افتراق و اجتماع اس صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔

رہ گیا حافظ ابن حجر نے جو اس میں فرق کیا ہے کہ صادقہ کی تفسیر اگر یہ کی جائے جو محتاج تعبیر نہ ہو تو عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور اگر یہ تعریف کی جائے جو اضغاث واحلام نہ ہو تو صالحہ عموم خصوص مطلق ہے میرا خیال ہے کہ یہ فرق صحیح نہیں ہے۔

(۳) تیسری بحث یہ ہے کہ وحی کی ابتداء خواب سے کیوں ہوئی؟ قاضی عیاض مالکی فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کو اول خوابات کے ذریعہ سے مانوس کیا، اچانک نزول ملک نہ ہوا چونکہ اندیشہ تھا کہ کہیں اچانک نزولِ ملک سے آپ ﷺ کو تکلیف نہ ہو جائے، اسی طرح آپ ﷺ کسی راستہ پر گزرے تو سلام سنائی دیا اشجار واحجار سے یہ اسی قبیل سے ہے۔

(۴) چوتھی بحث یہ ہے کہ مدتِ رؤیا کیا ہے؟ بیہقی وغیرہ میں ہے کہ چھ ماہ مدت رؤیا تھی، مشہور یہ ہے کہ وحی کا نزول رمضان المبارک میں ہوا تو رمضان سے چھ ماہ پیچھے ہو تو ربیع الاول سے وحی منامی شروع ہوئی

في النوم: نوم کی قید اس لئے لگائی کہ بسا اوقات رؤیا کا اطلاق رؤیتِ بصریہ پر آتا ہے متنبی کہتا ہے۔

ورؤياک أحلى في العيون من الغمض

اسی طرح ابن دحیہ کہتے ہیں کہ رؤیا کا اطلاق رؤیتِ بصریہ پر آتا ہے۔

مثل فلق الصبح: صبح جس طرح پھٹتی ہے صبح صادق ہو جاتی ہے ویسے ہی خواب کی تعبیر ظاہر ہو جاتی تھی اور اس میں کوئی شک نہیں ہوتا تھا، سوال یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ پر خواب میں نزول قرآن ہوا یا نہیں؟ امام رافعی نے امالی میں اختلاف نقل کیا ہے، راجح یہ ہے کہ سارا قرآن یقظہ میں نازل ہوا اور جو بعض روایات میں جبرئیل علیہ السلام کا خواب میں دیکھنا وارد ہے کما في مراسيل عبيد بن عمير تو اس سے یہ ثابت

نہیں ہوتا کہ قرآن پاک خواب میں نازل ہوا بلکہ سب بیداری میں اترا ہے۔

عارف بن ابی جمرہ فرماتے ہیں کہ فلق صبح سے اس لئے تشبیہ دی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا شمس نبوت جب طلوع ہوا تو اس کی ابتداء خواب صادق سے ہوئی اور شمس نبوت کا ارتقاء واستنارت بڑھتا رہا یہاں تک کہ کامل و مکمل ہو گیا، اب جس کا باطن منور ہو گا تصدیق میں وہ ابو بکر صدیقؓ جیسی تصدیق کریگا اور جو تاریک باطن والا ہے وہ تکذیب میں مثل ابو جہل کے ہے وبينهما مراتب شتى في التصديق والتكذيب.

ثم حبب إليه الخلاء: تحبب کا سبب نہیں بتلایا، اس کی تین وجہ ہے (۱) وجہ محبت معلوم نہیں اسلئے ذکر نہیں کیا (۲) اس محبت کا سبب بشری تقاضا نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھا اس لئے بشر وغیرہ یا خارجی سبب کی طرف انتساب نہیں کیا (۳) یہ محبت بالہام ربانی ہے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلوت اختیار فرمائی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خلوت پسند ہوگئی چنانچہ نتیجہ یہ مرتب ہوا کہ نبوت ورسالت سے سرفراز کئے گئے۔

فكان يخلو بغار حراء: یہاں چند بحثیں بیان کروں گا علی الترتیب (۱) حراء کی لغوی تحقیق (۲) فوائدِ خلوت (۳) مکانِ خلوت (۴) وجہِ تخصیصِ حراء (۵) زمانِ خلوت (۶) خلوت کہاں سے لی (۷) خلوت کے اقسام (۸) صوفیاء کی خلوت (۹) صوفیاء کے خلوت کی مدت۔

(۱) حراء کی لغوی تحقیق: حراء کسرِ حا فتحِ راء الفِ ممدودہ کے ساتھ، بعض حضرات کہتے ہیں کہ قصر بھی جائز ہے، اسی طرح تذکیر وتانیث، تصریف وعدمِ تصریف بھی جائز ہے، ابو عمر زاہد، علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ محدثین وعوام کو حراء میں تین جگہ غلطی ہوئی، ایک یہ کہ فتح حاء سے پڑھا حالانکہ یہ مکسور ہے (۲) کسرِ راء سے پڑھا حالانکہ یہ مفتوح ہے (۳) مقصور نقل کیا حالانکہ یہ ممدود ہے، بعض علماء فرماتے ہیں کہ حراء میں چار لغت ہے، تذکیر وتانیث، مد وقصر، بعینہ یہی لغت قباء میں بھی ہے، قال الشاعر

حراء وقباء ذكّر وأنثهما معا ومدوا اقصر واصرفن وامنع الصرفا

(۲) فوائدِ خلوت کیا ہیں؟ خلوت کے مختلف منافع ہیں ۱۔ قلب فارغ عن غیر اللہ ہو جائے ۲۔ اعانت علی الغور والفکر ہو ۳۔ آدمی خواطرِ بشریہ سے منقطع ہو جائے ۴۔ خشوع پیدا ہو گا تنہائی میں اپنی کم مائیگی نظر آئے گی

فیکون متضرّعًا.

(۳) **مکانِ خلوت:** تیسری بات ہے کہ آپ ﷺ نے خلوت کہاں کی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ غارِ حراء میں کی جیسا کہ روایات میں تصریح ہے۔

(۴) **وجہِ تخصیصِ حراء:** چوتھی بحث یہ ہے کہ غارِ حراء کیوں اختیار کیا؟ عارف بن ابی جمرہ بیان کرتے ہیں کہ وجہ تخصیص یہ تھی کہ غارِ حراء سے کعبہ صاف نظر آتا تھا تو بیک وقت تین عبادت جمع ہوگئی تھی ۱۔خلوت ۲۔عبادت ۳۔رؤیتِ کعبہ، دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ کے جدِ امجد عبد المطلب خلوت کرتے تھے وہ معظم ومکرم تھے آپ ﷺ نے ان کا مقام لیا تو کسی نے نکتہ چینی نہیں کی، سب محمد (ﷺ) کو اخلاقِ فاضلہ کی وجہ سے بھلی نظر سے دیکھتے تھے۔

(۵) **زمانِ خلوت:** پانچویں بحث یہ ہے کہ خلوت کا زمانہ کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابن اسحق کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ خلوت رمضانِ کامل میں کرتے تھے۔

(۶) **خلوت کہاں سے لی؟** اس کا جواب یہ ہے کہ ابنِ اسحق کی روایت میں ہے کہ حراء میں خلوت اور مجاورت کان ذلک مما تحنّث به قريش في الجاهلية، ظاہر ہے کہ یہ بقایائے شریعتِ ابراہیمیہ میں سے تھا، خلفًا عن سلف نقل کرتے آئے جیسے عاشوراء کے روزے رکھتے۔

(۷) **خلوت کی اقسام:** علامہ مجد الدین فیروز آبادی نے خلوت کی چار قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔پہلی خلوت عارفین اور اولیاء کاملین کی ہے جو طلب حق کے لئے حق سے ہوتی ہے، **طلب يزيد علم الحق عن الحق**، اس میں خلوت کرنے والا بتمامہ اپنی روح کے ساتھ ذاکر ہوتا ہے اور ماسوی اللہ سے بالکل غافل ہوتا ہے، اسی لئے کسی نے بعض خاصان حق سے کہا: اذكرني عند ربك في خلوتك، تو جواب دیا إذا ذكرتك في خلوة فلست أنا في خلوة جب ماوشما کا خیال آگیا تو خلوت کہاں رہی۔

۲۔دوسری خلوت اس لئے ہوتی ہے تاکہ انسان کی فکر صحیح ہو یہ ان کا طریقہ ہے جو علم کی تحصیل فکر ونظر سے کرتے ہیں، یہ اتنی کمزور میزان ہے کہ ذراسی حرکت سے استواری سے ہٹ جاتی ہے، یہ خلوت اولیاء کے یہاں نہیں ہوتی ہے وہ تو بشراشرہ ذکر اللہ میں ہوتے ہیں۔

۳۔ تیسری خلوت دفع وحشت کے لئے، آدمی انجمن اور محفلوں سے گھبراتا ہے تو خلوت میں جاتا ہے۔

۴۔ چوتھی خلوت اس لئے ہے تاکہ آدمی کو تنہائی میں لذت، انس وراحت حاصل ہو۔

نبوت مکتسب نہیں: حضور اکرم ﷺ کی خلوت قسم اول کی خلوت تھی طلب الحق من الحق سبحانہ، خلوت سے اتنی صفائی ہوئی کہ پھر نبوت کا خلعت عطا ہوا، یہ مطلب نہیں کہ نبوت مکتسب ہے بلکہ نبوت موہبت وعطیہ سبحانی ہے جو مکتسب سمجھے نبوت کو وہ زندیق وکافر ہے، حکماء یونان یہی سمجھتے ہیں۔

قصہ سنا ہے کہ موسیٰ بن عمران کے زمانہ میں ایک حکیم تھا حضرت موسیٰ نے جب نبوت کا دعویٰ کیا تو اس نے کہا کہ اگر تم میرے سوال کا جواب دیدو تو میں تم کو سچا سمجھونگا، وہ سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تیراندازی کریں زمین کا تیر ہو اور آسمان کا کمان ہو اور انسان پر تیراندازی کریں تو انسان کہاں کھڑا ہو؟ موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ رامی کے پیچھے کھڑا ہوگا، غالباً یہ افلاطون تھا، اس سے کہا گیا کہ تو ایمان کیوں نہیں لاتا کہنے لگا کہ ہمیں ضرورت نہیں، ہم عقل رکھتے ہیں، انبیاء تو عوام کے لئے ہوتے ہیں۔

لیکن بے نورِ نبوت جو صفائی ہوتی ہے کافی نہیں بلکہ مضر ہے، جیسے آئینہ کو پانی سے یا پیشاب سے دھوؤ بہر صورت دھل جائے گا مگر پہلی صورت میں آئینہ پاک ہوگا دوسری صورت میں ناپاک۔

(۸) **خلوتِ صوفیاء:** صوفیاء نے یہیں سے خلوت کا استنباط کیا ہے مگر صوفیاء پر اعتراض یہ ہے کہ یہ نبوت سے قبل کا عمل ہے لہٰذا قابلِ استناد نہیں، اس سے استدلال غلط ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ روایت میں یہ ہے کہ أول مابدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الخ، معلوم ہوا کہ وحی کی ابتداء صالح خواب سے ہوگئی تھی تو آپ ﷺ اس وقت مقام نبوت میں تھے اگرچہ اس کا ظہور نہیں ہوا تھا اس لئے یہ فعل حجت ہوگا، مزید اگر خلوت منہی عنہ ہوتی تو شارع علیہ السلام اس سے منع کر دیتے، لوگوں نے خلفاً عن سلف خلوت سے فوائد حاصل کئے ہیں لیکن خلوت میں وہ بیٹھے جس کو مرشد حکم دے یا عارفِ کامل واقف عن الشریعت المطہرہ ہو تاکہ مسائل شرعیہ میں غلطی نہ ہو، صاحبِ رسالہ مکیہ نے اسی سے صوفیاء کی خلوت پر استدلال کیا۔

(۹) **صوفیاء کے خلوت کی مدت:** اس کی چار مدت ہیں ۱۔ اقل مدت تین دن ایسے لوگوں کے لئے جو ابھی ابتداءً خلوت سے مانوس نہ ہوں ۲۔ دوسری مدت سات دن کی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے چھ دن میں آسمان و

زمین پیدا کیا اور ساتویں دن اس سے فارغ ہوا۔ تیسری مدت ایک ماہ کی ہے، مبتدی کے لئے تین دن اس لئے تا کہ انس ہو اور منتہی کے لئے ایک ماہ تا کہ رہا سہا غبار ختم ہو جائے، پھر تین دن اس لئے ہیں تا کہ اول سے تکفیر، ثانی سے تطہیر، ثالث سے تنویر حاصل ہو جائے۔ ایک ماہ کی مدت مسلم شریف میں حضرت جابرؓ کی حدیث میں وارد ہے و لفظه جاورت بحراء شهرًا.

جوار واعتکاف کا فرق: یہاں جوار کا لفظ ہے والجوار هو الإعتكاف، امام ابو القاسم سہیلی نے ابن عبد البر سے نقل کیا کہ جوار و اعتکاف میں کوئی فرق نہیں ہے الا یہ کہ اعتکاف مسجد ہی میں ہوتا ہے اور جوار خارج مسجد ہے اسی لئے جوار کا لفظ فرمایا کیونکہ غارِ حراء خارج از مسجد ہے اگرچہ جبالِ حرم سے ہے۔

عبدِ ضعیف کہتا ہے کہ اس میں اعتکاف کا بھی لفظ ہے چنانچہ مسندِ طیالسی، مسندِ حارث بن ابی اسامہ، دلائلِ ابی نعیم میں ہے اعتكف رسول الله ﷺ هو و خديجة شهرًا بحراء پھر سلام کی آواز آئی تو گھبرائے ہوئے حضرت خدیجہؓ کے پاس تشریف لائے، فقالت: أبشر فان السلام خير.

۴۔ چوتھی مدت چالیس دن کی خلوت، یہ ثابت نہیں، البتہ ایک روایت میں ہے من أخلص لله أربعين يومًا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه، مگر اس کو امام ابن الجوزی نے واہیات و موضوعات میں شمار کیا ہے، صوفیاء فرماتے ہیں کہ متعدد طرق کی وجہ سے فی الجملہ قابلِ استناد ہے، باقی حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصہ سے استدلال کرنا کہ تیس دن پھر اس پر دس دن کا اضافہ کیا جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ﴾ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ضرورت کی وجہ سے تھا کہ مسواک کرلی جو بمنزلہ افطار کے ہے، تو یہ بمنزلہ سہو ہے کہ نماز میں اگر کسی کو سہو ہو جائے تو سجدہ کرنے سے نماز میں اضافہ نہ ہوا، بہر صورت چالیس دن کی مدت کے باب میں روایت ثابت نہیں، ایک اور روایت میں ہے اس میں سوار بن مصعب ہے کما قال الامام الحاکم۔

البتہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله إليه الملك فينفخ فيه وغیرہ روایت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چلہ کو خاص دخل ہے تبدیل میں، یہی وجہ ہے کہ علماء نے کہا کہ کوئی عمل چالیس دن اہتمام سے کرے تو اس پر مداومت کی توفیق عطا ہو گی۔

فيتحنّث فيه وهو التعبّد: وهو التعبد یہ تفسیر راوی کی ہے، اصل عبارت ہے: **فيتحنث فيه الليالي** یہ اضافہ کس نے کیا؟ علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ یہ تفسیر امام زہری کی ہے لیکن علامہ طیبی نے اس کا کوئی مستند ذکر نہیں کیا، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ عروہ یا اس کے نیچے کا کلام ہو وہ زہری ہیں۔

تحنث کے لفظ کے متعلق محمد بن اسماعیل تیمی فرماتے ہیں کہ یہ مشکلات میں سے ہے **ولا يهتدي إليه سوى الحذّاق**، ابن الاعرابی سے کسی نے سوال کیا ما التحنث؟ فرمایا: **لا أعرفه، قال: سألت أبا عمرو الشيباني فقال: لا أعرف يتحنّث، إنما هو يتحنّف أي ليس بالمثلثة بل بالفاء، مأخوذ من الحنيفية** یعنی ملت ابراہیمی کی پابندی کرتے تھے، ابن ہشام کی روایت میں فاء سے ہے، ابن ہشام کہتے ہیں کہ اہل عرب فاء کو بسا اوقات ثاء سے بدلتے ہیں جیسے **حدث حدف، ثم فم**، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ بکثرت وارد ہے تو یتحنّث یتحنّف کے معنی میں ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یتحنّث مضارع ہے تحنّث بابِ تفعل مصدر سے بمعنی **إزالة الحنث أي يزيل الحنث عن نفسه**، اس کی تفسیرِ مجازی تعبد سے کی، اسلئے کہ ازالۂ حنث کے لئے تعبد ضروری نہیں مگر مجازاً، امام ہروی فرماتے ہیں کہ بابِ تفعل کا صیغہ کبھی ازالہ کے لئے ہوتا ہے جیسے **تحرّجَ أي أزال الحرج، تاثّم أي أزال الإثم**، اسی طرح **تحنث أي أزال الحنث**.

امام ابو القاسم سہیلی فرماتے ہیں باب تفعل اکثر دخول فی الشئی کے لئے آتا ہے جیسے **تفقّه، تنسّک، تزهّد**، لیکن ازالہ کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے اور اس پر اضافہ تقذّر کا کیا، علامہ ابن العربی مالکی فرماتے ہیں کہ تفعل نو الفاظ میں ازالہ کے معنی کے لئے مستعمل ہے، پھر فرمایا کہ اسی نو میں منحصر ہے ورنہ عامۃً دخول کے معنی میں ہے جیسے **تفقّه، تعبّد، تنسّک، تزهّد** وغیرہ وغیرہ، لیکن نو ایسے ہیں جہاں استعمال کیا گیا سلبِ ماخذ کے لئے جیسے **تحرّج، تأثّم، تحنّث، تقذّر تعذّر، تجزّع** وغیرہ وغیرہ، لیکن ابن عربی نے جو کہا کہ نو میں منحصر ہے یہ غلط ہے بلکہ دو اور ہے **تخوّن** اور **تحوّب**، بہر صورت **تحنّث** ازالۃ الحنث کے معنی میں ہے اور اس کے لازمی معنی تعبّد ہے۔

الليالي: مفعول ہے تحنّث کا تعبّد کا نہیں۔

ذوات العدد: علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ ذوات العدد تقلیل کے لئے کہہ دیا ہے یعنی قلیل عدد مراد ہے، علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ احتمال یہ بھی ہے کہ کثرت کا بیان مقصود ہو، عارف ابن ابی جمرہ فرماتے ہیں کہ مقصود کثرت ہے، عدد کی دو قسم ہے قلت، کثرت، یہاں نہ قلت نہ کثرت بیان کی گویا دونوں عدد مراد ہیں، قلت بھی کثرت بھی، اب وہ مقدار کیا ہے؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ معلوم نہیں، یعنی حضور اکرم ﷺ بار بار جاتے اور بار بار آتے تھے بیچ کی مدت معلوم نہیں ورنہ ساری مدت مسلم کی روایت کے بیان کے مطابق ایک ماہ ہے اور رمضان المبارک کی تصریح ابن اسحٰق کی روایت میں ہے۔

خلوت میں عبادت کیا تھی؟ اب سوال یہ ہے کہ وہاں عبادت کس قبیل سے تھی؟ اس میں مختلف احتمال ہیں ۱ ممکن ہے کہ عبادت بالتفکر ہو ۲ ملتِ ابراہیمہ کا جو حصہ باقی رہ گیا تھا اور متیقن تھا اس پر عمل کرتے ہوں ۳ خواب و الہام میں جو معرفت کے انوار ظاہر ہوتے تھے اس کے مطابق عمل کرتے تھے ۴ آنحضرت ﷺ قوم کی برائی سے بچنے کے لئے خلوت کرتے ہوں، برائی سے اجتناب بھی عبادت ہے۔

مسئلہ سنو! آیا حضور اکرم ﷺ کسی شریعت کے پابند تھے یا نہیں؟ اس میں تین قول ہیں۔

(۱) ایک جماعت کہتی ہے کہ حضور اکرم ﷺ پابند تھے بعض شرائع کے، اس قول کو اختیار کیا ہے ابن حاجب، قاضی بیضاوی، ابن الہمام نے، ابن بدران حنبلی فرماتے ہیں کہ حلوانی اور قاضی نے اس کو اختیار کیا ہے، اسی طرف امام احمد نے اشارہ کیا ہے کہ پابند شرع تھے۔

اب سوال یہ ہے کہ کس ملت کے پابند تھے؟ اس میں سات قول ہیں ۱ آدم علیہ السلام کی شریعت کے، یہ نقل کیا گیا ہے ابن برہان سے جو امام غزالی کے شاگرد ہیں ۲ حضرت نوحؑ کی ملت کے ۳ حضرت ابراہیمؑ کی ملت کے، اسے اختیار کیا ابن عقیل حنبلی، ابو البرکات مجد بن تیمیہ نے ۴ حضرت موسیٰؑ کی شریعت کی پابند تھے ۵ حضرت عیسیٰؑ کی شریعت کے پابند تھے، اخیری چار قول قاضی عیاض نے نقل کئے ہیں ۶ تمام شرائع کے پابند تھے، یہ بعض شراح محصول نے مالکیہ سے نقل کیا ہے ۷ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ ہر اس شرع کے پابند تھے جو ثابت ہو بشر طیکہ تعارض نہ ہو، ابن الہمام جو اس کے قائل ہیں کہ حضور ﷺ شرائع سابقہ میں سے بعض کے پابند تھے ان کا استدلال یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے مخلوق کو سُدیٰ یعنی مہمل نہیں پیدا کیا ہے اور لوگ مکلف تھے

حضرت آدمؑ کے دور سے عموما اور حضرت نوح علیہ السلام کے دور سے خصوصا، مگر یہ دلیل نہیں ہے اس پر کہ حضور اکرم ﷺ پابند تھے بلکہ حضور اکرم ﷺ جو عبادت کرتے تھے وہ بالہام ربانی بمعرفۃ اللہ تھا یہ بھی ممکن ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ شرائع سابقہ کے پابند نہ تھے اس کو جمہور نے اختیار کیا ہے، حنفیہ کے فقہاء میں سے صاحب درِ مختار نے صاحبِ بحر کے اتباع میں کہا: وھو المختار، شامی فرماتے ہیں کہ تقریر اکملی میں اس قول کو ہمارے محققین اصحاب ہی کی طرف منسوب کیا ہے، قاضی عیاض، حافظ ابن حجر، عمر ابن نجیم مصری نے جمہور سے نقل کیا وھو مختار أبي بکر الباقلاني من أساطین الأشاعرة.

اب یہ کہ اس کی دلیل کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ شرائع سابقہ کے مکلف نہیں؟ اس کی دو دلیل قائم کی، دلیل نقلی، دلیل عقلی۔ دلیل نقلی یہ ہے کہ اگر حضور ﷺ کسی شرع کے مکلف ہوتے تو منقول ہوتا بلکہ اس کا چھپانا ناممکن ہوتا، مزید وہ شرع والے فخر کرکے زور سے کہتے، مزید آپ پر اعتراض ہوتا کہ پہلے تو پابند تھے پھر نبی بن بیٹھے اس میں سے کوئی بات منقول نہیں، یہ دلیل واضح ہے، یہ طرزِ استدلال سیف السنۃ مقتدی فرق الامۃ ابو بکر بن الباقلانی نے اختیار کیا ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ عقلاً محال ہے کہ پہلے تابع ہو پھر متبوع ہو، مگر یہ دلیل کمزور ہے اس لئے کہ یہ ممکن ہے اور ہوتا ہے، یوشع حضرت موسیٰؑ کے تابع اور خادم تھے پھر نبوت ملی اس میں استحالہ نہیں ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ جب کسی شریعت کے آپ ﷺ پابند نہ تھے تو کیا عبادت کرتے تھے؟ ۱ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ذکر کرتے تھے ۲ بعض نے کہا کہ فکر سے عبادت کرتے تھے لیکن اس قول کا صاحبِ قاموس نے انکار کیا ہے کہ عبادت صرف بالذکر تھی عبادت بالفکر نہ تھی، مگر اس میں انکار کی گنجائش نہیں ہے، تنہائی میں اللہ تعالیٰ کے مظاہرِ قدرت میں تدبر کرنا ممکن ہے ۳ آپ ﷺ پر انوارِ معرفت کا القاء ہوتا تھا اس کی پابندی فرماتے تھے یا خواب میں بتلایا گیا ہو اس کی اتباع فرماتے ہوں یا قلب پر القاء و الہام ہو اس کی پیروی فرمائیں یا حضور ﷺ اپنی قوم کی برائی سے اجتناب کرکے عبادت کریں ان گندیوں سے الگ رہیں جن میں کفارِ مکہ ہر وقت ملوث رہتے تھے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے، اسے امام الحرمین، امام غزالی، امام آمدی، ابن الانباری نے اختیار کیا ہے، اور علامہ تقی الدین سبکی نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

فیتزوّد لمثلها: مثل میں ہائے ضمیر کس طرف راجع ہے؟ اس میں مختلف احتمال ہیں ۱ لمثل تلک اللیالي ۲ لمثل تلک الخلوة ۳ لمثل تلک المرة ۴ لمثل تلک العبادة ۵ لمثل تلک السنة، مطلب یہ ہے کہ لوٹ آتے اور اگلے سال پھر اس سال کی طرح خلوت واعتکاف کرتے۔

اس تزود کی کیا شکل تھی؟ حافظ ابن حجر نے کتاب التفسیر میں اس کے دو معنی بیان کئے ہیں ۱ دو تین دن کا توشہ لے کر جاتے پھر آتے پھر لے جاتے ۲ پورے ماہ قیام رہتا تھا واپسی نہ ہوتی تھی آئندہ سال پھر ہوتا تھا، علامہ سراج الدین بلقینی نے اسی کو اختیار کیا ہے، اسی کو حافظ ابن حجر نے کتاب التفسیر میں ترجیح دی ہے لیکن کتاب التعبیر میں اس سے رجوع کر لیا کہ صورتِ اول ارجح ہے، وجہ یہ ہے کہ اہل مکہ فراخی رزق میں نہ تھے ناممکن ہے کہ لمبا زادِ راہ لے جائیں، مزید یہ کہ حضور اکرم ﷺ وہاں کے راہ گیر لوگوں کی بھی دعوت وغیرہ کرتے تھے اس طرح زادِ راہ کا بچنا محال تھا، مزید ان کا طعام عام طور سے لبن اور لحم تھا جو دو دن سے زائد نہیں رہتا ہے اس لئے ایک ماہ کے خلوت کی شکل یہ ہے کہ توشہ لیتے چند یوم کا پھر واپس آکر لے جاتے جب ختم ہو جاتا تا آنکہ ماہ پورا گزر جائے۔

فجاءه الحق: حق سے مراد الأمر الحق ہے اور مراد وحی ہے یا رسول الحق مراد ہے یعنی جبرئیلؑ، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مراد الأمر البیّن ہے اور وہ وحی ہے۔

وهو في غار حراء: اس سے معلوم ہوا کہ ملک غار میں داخل ہوا تھا۔

فجاءه: فاء تعقیبیہ نہیں ہے بلکہ تفسیریہ ہے، کیونکہ مجیٔ وحی وملک میں تعقیب نہ تھی بلکہ ساتھ ساتھ تھا، فرق یہ کہ مفسر میں اجمال اور تفسیر میں تفصیل ہے۔

ملک کون ہے؟ سوال یہ ہے کہ یہ ملک کون ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ جبرئیل علیہ السلام تھے جیسا کہ امام سہیلی، حافظ قطب الدین حلبی حنفی، علامہ کرمانی، علامہ بلقینی نے فرمایا، وجہ یہ ہے کہ آئندہ کا سیاق اسی پر دلالت کرتا ہے کما صرح به العلامة البلقیني، بلکہ حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ مسند طیالسی میں تصریح ہے کہ آنے والا

ملک جبرئیلؑ ہے، مسندِ طیالسی میں عروہ کے طریق سے نہیں بلکہ بطریق ابو عمران الجونی عن رجل عن عائشہؓ روایت ہے إن رسول اللہ ﷺ اعتکف ھو و خدیجة شھرًا بغارِ حراء فوافق ذلک الشھر رمضان فجاء جبرئیل، یہ رجل مبہم یزید بن بابنوس ہے کمافی مسند حارث بن ابی اسامۃ، اسی طریق سے امام ابو نعیم نے دلائل النبوۃ میں روایت کیا ہے۔

ملک کی تعیین کیسے ہوئی؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ کیسے پتہ چلا کہ آنے والا ملک ہے؟[۱] امام اسماعیلی فرماتے ہیں کہ اول امر میں کیا پتہ چلتا، یہ سمجھے کہ کوئی آنے والا ہے فلما انکشف الأمر علم أنه ملک جبرئیل چنانچہ حضور اکرم ﷺ نے اس شخصِ معین کو جس کو غیر معروف دیکھا تھا ملک سے تعبیر کیا، جیسے غیر معروف آدمی سے اگر ملاقات ہو تو اول امر میں نہ جانے گا پھر تعارف ہو جائے تو آخر حال میں اس کے نام کے ساتھ تعارف کرائے گا[۲] ممکن ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو اپنے بچپن کی بات یاد ہو جب بچپن میں آپ ﷺ کا شق صدر ہوا تھا کمافی صحیح مسلم تو اس معہود یاد پر عمل کرتے ہوتے تعیین کردی، یہ امام سراج الدین بلقینی نے ذکر کیا ہے[۳] یہ تعبیر حضرت عائشہؓ کی طرف سے ہے اس لئے کہ راوی حضرت عائشہؓ ہیں۔

وحی کا نزول کب؟ وحی کا نزول کب کس ماہ کس دن شروع ہوا، اور عمر کتنی تھی؟ یہ دو سوال اور ہے، ماہ کی تعیین میں تین قول ہیں[۱] ربیع الاوّل [۲] رجب [۳] رمضان، پھر ربیع الاول میں یکم ربیع الاول یا آٹھویں ربیع الاول؟ اس کی جانب حافظ ابن قیم کا میلان ہے، رجب کے قول پر ۲۷ تاریخ تھی اور رمضان کے قول پر سات، سترہ اور چوبیسویں رات تین قول ہیں، رمضان کا قول یحییٰ صرصری نے اختیار کیا ہے، ان لوگوں کا استدلال اس سے ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیٓ أُنزِلَ فِیهِ الْقُرْءَانُ﴾

اب اگر رمضان شریف میں نزولِ قرآن کریم مانیں جیسا کہ سیرۃ ابن اسحٰق میں ہے تو چالیس سال چھ ماہ عمر شریف ہوگی اس لئے کہ آپ ﷺ دنیا میں ربیع الاول میں تشریف لائے تھے، ربیع الاول سے رمضان کے چھ ماہ ہوتے ہیں دن دوشنبہ کا لکھتے ہیں، فیه ولد ﷺ وفیه أوحي إلیه وفیه مات النبي الکریم ﷺ۔

(لہٰذا اسی دن سے اسباق شروع ہونے چاہئیں کہ منبع خیرات واحسانات اسی دن میں تشریف لائے، نیز علوم الٰہیہ کا مبدأ و منبع اسی دن سے ہے، اسلئے اسی دن کتاب کا افتتاح ارجح معلوم ہوتا ہے)۔

عمر شریف کیا تھی؟ نبوت کے وقت عمر شریف کیا تھی؟ اس میں سات قول ہیں ا۔ چالیس سال مکمل ۲۔ چالیس سال ایک یوم ۳۔ چالیس سال دس یوم ۴۔ چالیس سال دوماہ ۵۔ بیالیس سال ۶۔ تینتالیس سال ۷۔ پینتالیس سال ۸۔ ایک توجیہ پر ساڑھے چالیس سال بنے گا۔

فقال: اقرأ: اس میں دو احتمال ہیں، یا یہ کہنا بطور تنبیہ کے تھا جیسے معلم تلامذہ کو آگاہ کرنے کے لئے کہے کہ پڑھو، دوسرا احتمال یہ ہے کہ طلبِ قرأت کے لئے ہو، تو اس سے ایک مسئلہ معلوم ہوا کہ انسان مالا یطاق کا مکلف ہو سکتا ہے اسلئے کہ ملک جانتا تھا کہ حضور ﷺ قاری نہیں پھر امر کا صیغہ استعمال کیا اور ظاہر ہے کہ یہ امر خدا کی جانب سے تھا۔

مسئلہ تکلیف مالا یطاق: اس میں اختلاف ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز ہے یا نہیں؟ اشاعرہ تو جائز قرار دیتے ہیں، حنفیہ اور معتزلہ منکر ہیں، جواز کے قائلین اس قسم کے دلائل سے استدلال کرتے ہیں، مزید خدا جو چاہے کرے، حنفیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ فریق اول نے اس کا جواب یہ دیا کہ اعمال وطاعات کا زائد از طاقت کا مکلف نہ بنانا کسی قسم کے مطالبۂ زائد کی نفی نہیں کرتا ہے، تو ہم اثبات نفسِ جواز کا کرتے ہیں نہ کہ وقوع کا، مسئلہ کی تفصیل علامہ کمال ابن ابی شریف اور علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمائی ہے۔

فقال: ماأنابقارئ: یہ ما کیسا ہے؟ نافیہ یا استفہامیہ؟ مشہور یہ ہے کہ ما نافیہ ہے، علامہ نووی نے اسی کو ترجیح دی ہے، قاضی عیاض نے شرح مسلم میں دونوں قول نقل کئے نافیہ کا بھی استفہامیہ کا بھی اور فرمایا کہ ما استفہامیہ کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں ماأقرأ؟ ہے، لیکن پھر خود ہی فرمایا کہ اس میں بھی احتمال ہے کہ ما نافیہ ہو، علامہ سہیلی نے الروض الانف میں جب اس روایت کی شرح کی جس میں ماأقرأ ہے تو فرمایا کہ دونوں احتمال ہے، لیکن نافیہ کی تائید صحیحین کی روایت سے ہے تو عند السہیلی صحیحین کی روایت میں ما نافیہ ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہے کہ باء ما نافیہ کی خبر پر داخل ہوتی ہے ما استفہامیہ پر نہیں، لیکن بعض مراسیل میں کیف أقرأ؟ ہے کمارواه البيهقي عن الزهري، اس سے معلوم ہوتا ہے یہ ما استفہامیہ ہے۔

اب ایک سوال یہ ہے کہ آپ ﷺ تین مرتبہ کیوں ماأنابقارئ کہتے رہے؟ امام ابو شامہ فرماتے ہیں کہ

ممکن ہے کہ اول مرتبہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے امتناع کے طور پر فرمایا ہو دوسری مرتبہ اخبار بالنفی کے لئے فرمایا کہ میں قاری نہیں ہوں اور تیسری مرتبہ استفہام کے طور پر فرمایا ہو کہ کیا پڑھوں؟ بعض روایات میں ہے کہ ثم قال لي: اقرأ! ولم أك قرأت كتابًا قط فلم أجد ما اقرأ، ثم قال: اقرأ قلت ما اقرأ، قال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ حتى انتهى إلى خمس آيات فما نسيت شيئًا بعد، رواه أبو نعيم في دلائل النبوة (ص ۱۷۱)

فأخذني فغطّني: غطني أي ضغطني یعنی ملک نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو زور سے دبایا، اس کی حکمت کیا ہے؟ اور تکرارِ غط کیوں ہوا؟ اس پر کلام غطِ ثالث کے ذیل میں کرونگا، نفسِ غط کی حکمت یہاں سن لو! مختلف حکمتیں ہیں، کم از کم پانچ ہیں ۱۔ تاکہ قلب تمام امورِ دنیا سے بالکلیہ فارغ ہو جائے ۲۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پر آئندہ بڑا بوجھ ڈالا جائے گا جو ذمہ داری کا کام ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ ۳۔ غط اس لئے کیا کہ دیکھنا چاہتے تھے کہ اپنی طرف سے کچھ کہتے ہیں یا نہیں؟ ۴۔ اسلئے کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ بغیر پڑھے پڑھنا تو قدرت سے باہر ہے ۵۔ ممکن ہے کہ ملک نے دبانے کے ذریعہ سے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو بتلادیا کہ یہ نہ سمجھو کہ یہ کوئی وہم و خیال ہے اس لئے کہ خیالات و اوہام میں جسمانی کیفیات میں تبدیلی نہیں ہوتی ویسی ہی رہتی ہیں، ظاہر ہے کہ میں دباتا ہوں یہ دبانا ذی جسم کا ہے خیال وغیرہ نہیں۔

الجهد: جہد ضم جیم اور فتح جیم سے بمعنی غایت اور مشقت، دال پر رفع و نصب دونوں جائز ہیں، ابوعبداللہ تیمی نے دونوں کو جائز قرار دیا ہے، اگر رفع ہے تو مطلب ہے حتى بلغ مني الجهدُ غايته، اور اگر نصب ہے تو حتی بلغ الملک مني الجهدَ غايته یعنی اتنا دبایا کہ وہ دبانے میں تھک گیا، لیکن علامہ فضل اللہ تورپشتی الحنفی نے اس پر اعتراض کیا کہ جس نے نصب سے نقل کیا اسے وہم ہو گیا: أرى أن الذي رواه بالنصب وهم اس کی دلیل یہ ہے کہ فإن البنية البشرية لا تطيق استنفاد القوة الملكية، استنفاد نفد سے ماخوذ ہے بمعنی ختم ہونا، ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ قرآن کی لغت ہے، تو تورپشتی نے یہ اعتراض کیا کہ روایت میں ہے کہ حضور اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ملک کو دیکھ کر مرعوب ہوئے پھر آپ میں اتنی طاقت کیسے تھی کہ فرشتہ بھی تھک گیا؟ اس کا جواب علامہ طیبی نے دیا کہ جس وقت جبریلؑ نے حضور اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو دبایا اس وقت

وہ انسانی شکل میں تھے تو انسانی خواص میں حضرت جبرئیلؑ آئے تھے، اس پر ملا علی قاری نے اعتراض کیا کہ صور و اشیاء کے تبدل سے اصل و حقیقت نہیں بدلتی ہے؟ اس کا جواب عبدِ ضعیف دیتا ہے کہ پھر حضرت موسیٰؑ نے عزرائیل کی آنکھ کیوں پھوڑ دی؟ کما فی الصحیحین، معلوم ہوا من تزیا بزي أحد أخذ حکمه، یہی جن سانپ کی شکل میں آجائے تو ایک چپی سے مرجائے گا لیکن شیر ہاتھی کی شکل میں آئے تو لوگ ڈر جائیں گے، دوسرا جواب حافظ ابن حجر نے دیا کہ ممکن ہے کہ اس وقت حضور اکرم ﷺ کو اتنی طاقت دے دی گئی ہو کہ جبرئیلؑ نے پوری طاقت صرف کر دی صرف کر کے تھک گئے اس صورت میں یہ معجزات نبویہ میں ہو گا۔

آگے حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ اکثر روایت میں الجهدُ بضم الدال ہے تو وہی صحیح ہے خصوص جبکہ واقعہ ایک ہے لہٰذا اکثر روات نے جس کو لیا وہ قابل ترجیح ہے، علامہ سراج الدین بلقیني استاذِ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ الجهدَ منصوب میں بلغ کا فاعل غطّ ہے ملک نہیں، یعنی دبوچنا انتہا کو پہونچ گیا اس صورت میں رفع و نصب دونوں صورت میں مطلب ایک ہو گا کوئی خلجان نہ رہا۔

سوال یہ ہے کہ ملک نے اقرأ کہا یعنی طلبِ قراءت کے لئے فرمایا تو قل اقرأ کیوں نہیں کہہ دیا؟ اس لئے کہ یہ عبارت پڑھوانی تھی، اس کا جواب علامہ بلقیني نے دیا کہ ممکن تھا کہ حضور اکرم ﷺ سمجھیں کہ قل بھی مامور بالقراءۃ ہو اور اسی میں داخل ہو، دوسرا جواب حافظ ابن حجر نے دیا فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے ہوا تا کہ سارے نتائج اس پر مرتب ہوں، اول اقرأ کہا، نہ سمجھے تو دبایا، سارے نتائج و حکم اس سے ظاہر ہوئے۔

فغطني الثالثة: تین مرتبہ دبایا، ایک غط کی حکمت تو بیان کر چکا، تین مرتبہ غط کی حکمت کیا ہے؟ اس میں زائد سے زائد تجزیہ سے نو قول ہیں ورنہ آٹھ قول ہیں نواں قول خانہ ساز ہے۔

(۱) قاضی شریح نے اس سے استدلال کیا کہ معلم الصبیان کو تین مرتبہ سے زائد مارنے کی اجازت نہیں گویا حکمت پر تنبیہ کی۔

(۲) امام ابو القاسم سہیلی، عبید بن عمیر لیثی کی روایت کی شرح میں فرماتے ہیں کہ اس میں خواب کی شکل میں یہ واقعہ ہے کہ ممکن ہے کہ غطِ ثلاث سے اشارہ ہو تین شدائد کی طرف پھر تین یسر کی طرف، وہ کیا ہیں؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔

۱ پہلی شدت شعب ابی طالب میں محصور ہونا، زاد و توشہ کا بند ہونا، تکالیف کا برداشت کرنا ۲ دوسری شدت قتل کی دھمکی دینا یہاں تک کہ حبشہ ہجرت کرنی پڑی ۳ تیسری شدت حضور اکرم ﷺ سے مکر کا ارادہ کرنا جس کا ذکر آیت کریمہ ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ﴾ میں ہے۔

(۳) امام سہیلی فرماتے ہیں کہ وہ تین شدائد یہ ہیں ۱ شعب ابی طالب میں محصور ہونا ۲ قتل کی دھمکی ۳ مکہ سے جو احب وطن تھا مدینہ منورہ ہجرت، ترمذی شریف میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے مکہ سے نکلتے ہوئے مقام حزورہ میں کھڑے ہو کر فرمایا: إنک لأحب أرض الله إليّ ولولا أن قومک أخرجوني ما خرجت.

(۴) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ وہ شدائد ثلاث یہ ہیں ۱ شدتِ اول شعب ابی طالب میں محصور ہونا بھوک وغیرہ برداشت کرنا ۲ دوسری شدت وطن مالوف چھوڑ کر ہجرت کرنا ہے ۳ تیسری شدت غزوۂ اُحد میں جو صورت پیش آئی، اب اس صورت میں یہ تین قسم مستقل ہو گئیں۔

اب وہ تین رخاوت و نرمی و یسر کیا ہے جس کی طرف اشارہ کیا؟ تین عالم ہیں، دنیا، برزخ، آخرت، تو دنیا میں ﴿وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ ہے چنانچہ آپ ﷺ کو ظفرِ بیّن ملی، اور برزخ میں راحت ملی، اور آخرت میں جو مقام ہے وہ قرآن و حدیث سے صاف واضح ہے۔

(۵) پانچویں وجہ یہ ہے کہ اس تین مرتبہ دبانے سے اشارہ یہ ہے کہ جو وحی نازل کی جارہی ہے اس میں تین قسم کے بھاری علوم ہیں، عقائد، احکام، اخبار بالغیب، بلفظ دیگر توحید، اخبار بالغیب، احکام۔

(۶) یا اشارہ ہے اس طرف کہ آئندہ وحی کے متعلق آدمی تین امر کا مکلف ہو گا، قول، عمل، نیت، یعنی دل سے اعتقاد کرے، زبان سے اقرار کرے اور عمل کرے۔

(۷) اول غط اس لئے تھا کہ آپ ﷺ کا قلب اطہر دنیا کے خیالات سے فارغ ہو جائے اور غط ثانی اس لئے تھا کہ ما یوحیٰ الیہ کے لئے تیار ہو جائیں، تیسرا غط اسلئے تھا کہ دبانے والے سے انس پیدا ہو جائے، ایک دو مرتبہ کوئی کسی پر ہاتھ پھیر دے تو طبیعت مانوس ہو جاتی ہے۔

(۸) آٹھواں قول ذرا تفصیل طلب ہے وہ یہ کہ ہمارے حضرت اقدس شاہ عبدالعزیز صاحبؒ تفسیر عزیزی میں فرماتے ہیں کہ جبرئیل کا تین مرتبہ غط اس توجہ کے قبیل سے ہے جو صوفیاء کی اصطلاح میں توجہ

کہلاتی ہے، مرشد اور شیخ کامل مرید کے باطن کی طرف متوجہ ہو اس سے مرید کے قلب میں جلا پیدا ہوتا ہے، پھر اس توجہ کی چار قسمیں ہیں ا۔توجہ انعکاسی ۲۔توجہ القائی ۳۔توجہ اصلاحی ۴۔توجہ اتحادی۔

(۱) توجہ انعکاسی کی مثال جیسے کوئی آدمی عطر فروش کی دوکان پر جا کر بیٹھے تو اس کی خوشبو سے دل و دماغ معطر ہو جائے گا، جب وہاں سے اٹھتا ہے تو جیسے آنے سے قبل حالت تھی جانے کے بعد وہی حال ہو جائے گا، اسی طرح مرید جب تک مرشد کی مجلس میں ہو گا تعلق مع اللہ کا اثر رہے گا پھر مجلس سے ہٹنے کے بعد وہ اثر نہ رہے گا۔

(۲) دوسری توجہ القائی ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک آدمی چراغ جلانے کے لئے بتی تیار کرے اور اس میں تیل بھی ڈالے چراغ روشن کرے لیکن یہ اتنی کمزور ہوتی ہے کہ ذرا سی ہوا لگے گی تو بجھ جائے گا، جب نسبت اس درجہ میں ہو تو مرشد کے دل سے مرید کے دل میں نور کا القاء ہوتا ہے جس سے چراغ روشن ہو جاتا ہے اب اسکی تیل بتی ذکر اور مراقبہ ہے وہ ختم ہوا تو چراغ بجھ جائے گا۔ اکثر یہ نسبت بد نظری کی نذر ہو جاتی ہے چاہے کسی پر بھی بد نظری کرے انسان کو ہلاک کرنے والی ہے۔

(۳) تیسری نسبت اصلاحی ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے آدمی کھیت تک یا گھر تک سمندر یا دریا سے نہر نکالے اس سے پانی کھیت تک پہونچتا ہے اب اس میں چھوٹی چیز گھاس وغیرہ مانع نہ ہوگی البتہ مانع قوی آگیا یا بڑا پتھر وغیرہ آگیا اور دہانہ پر رک گیا یا خرق عظیم ہو گیا تو مانع ہو گیا یعنی دریا سے پانی رک جائے گا، یہ نسبت مرید کو مرشد کے واسطہ سے حاصل ہوتی ہے اور اس سے اصلاح ہو گئی وہ اس زور کی ہے کہ چھوٹی سی لغزش مضر نہیں البتہ بڑی غلطی کی تو مضر ہو گی اس کا بدل توبہ اور انابت صحیحہ ہے، یہی وجہ ہے کہ صوفیاء فرماتے ہیں کہ آدمی کو کسی پر اعتراض نہ کرنا چاہیے تھوڑی بہت لغزش سے معلوم نہیں ان کے دل کا دریا کس قدر وسیع ہو کہ معاف ہو جائے۔

(۴) چوتھی نسبت اتحادی ہے جس کا حاصل یہ کہ شیخ و مرید میں کوئی فرق نہ رہے۔

من تو شدم تو من شدی — من تن شدم تو جاں شدی
تا کس نہ گوید بعد ازیں — من دیگرم تو دیگری

چنانچہ خواجہ باقی باللہ کا مشہور واقعہ ہے نان بائی کے ساتھ کہ ایک مرتبہ خواجہ صاحب کے کچھ معزز مہمان آئے حضرت کو بڑی پریشانی ہوئی کہ گھر میں کھانا وغیرہ کچھ نہ تھا پاس ہی میں نان بائی رہتا تھا اس کو معلوم ہو گیا اس نے کھانا تیار کر کے خوان میں رکھ کر پہونچا دیا، حضرت کو بہت خوشی ہوئی ان مہمانوں کے جانے کے بعد خوشی میں فرمایا کہ مانگ کیا مانگتا ہے؟ اس نے کہا کہ بس آپ جیسا بنا دو فرمایا کہ اور کچھ مانگ لے کہا کہ نہیں، جب نہ مانا تو خواجہ صاحب ان کو ایک کوٹھری میں لے گئے توجہ وغیرہ ڈالی ہوگی گھنٹہ بھر کے بعد نکلے تو دونوں کی صورت یکساں تھی، فرق صرف یہ تھا کہ حضرت اسی طرح سکون کی حالت میں نکلے اور وہ شخص مخمور کیفیت میں تھا، چند گھنٹوں کے بعد وہ مر گیا، مرنا تو تھا ہی لیکن مرا تو خواجہ باقی اللہ بن کر مرا کہ معاصی سے بالکل قلب صاف ہو گیا، یہ توجہ نقشبندی حضرات کے یہاں ہے، ان چار توجہ میں حضرت شاہ صاحب نے تفصیل بیان نہیں کی ہے۔

حضرت شیخ کی رائے ہے کہ نسبتِ انعکاسی تو حضرت جبرئیل کے آتے ہی حاصل ہو گئی پھر تین مرتبہ غط میں نسبت القائی، اصلاحی اور اتحادی حاصل ہو گئی، تو اول ہی دن حضور اکرم ﷺ جبرئیل کے مقام پر پہونچ گئے پھر جو ترقی کی ظاہر ہے کہ کس درجہ پر پہونچے ہونگے خواص جانیں یا صاحبِ مقام جانے، آپ ﷺ کو معراج کرائی گئی ہجرت سے ایک سال یا تین سال قبل، سدرۃ المنتہٰی پر جا کر جبرئیل علیہ السلام نے ساتھ چھوڑ دیا حضور ﷺ نے فرمایا تقدم، فرمایا کہ ایک بال برابر بھی آگے بڑھوں تو تجلی سے خاکستر ہو جاؤں گا۔

اگر یک سرِ موئے برتر پرم　　　فروغ تجلی بسوزد پرم

پھر حضور اکرم ﷺ کئی سال زندہ رہے اس میں کتنی کچھ ترقی کی ہوگی، اللہ ہی جانے۔

(۹) نویں وجہ اس تین مرتبہ غط کی بندہ کے ذہن میں آئی وہ یہ کہ تین عالم ہیں، عالم ناسوت، عالم ملکوت، عالم لاہوت، حضور اکرم ﷺ عالم ناسوت میں تھے جو عبارت ہے عالم انسان سے، اول مرتبہ غط اس لئے ہوا تا کہ حضور اکرم ﷺ عالم ناسوت سے نکل جائیں، دوسری مرتبہ غط سے عالم ملکوت میں داخل ہونے کی استعداد پیدا کی گئی اور تیسری مرتبہ غط سے عالم ملکوت میں داخل ہو گئے۔

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ الآیۃ: یہ پانچ آیتیں سب سے اول حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اتری ہیں، یہاں پر یہ بتلانا ہے کہ اول اول یہ آیات کیوں اتریں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم جن مضامین پر مشتمل ہے وہ تین قسم کے ہیں ۱ مسائلِ توحید جس کا تعلق ذات وصفات سے ہے ۲ احکام ۳ اخبار بالمغیب، ان تین مضامین پر قرآن کریم مشتمل ہے اوران آیات میں ان ہی کی طرف اشارہ ہے۔

چنانچہ حق سبحانہ وتعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ اس میں حق تعالیٰ کے وجود و صفاتِ ذات وصفاتِ افعال کی طرف اشارہ کیا ہے اس طرح کہ ایک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے دوسری صفات ہیں، پھر صفات دو قسم کی ہیں، صفاتِ ذات جس کے ساتھ خدائے تعالیٰ متصف ہے اس کی نقیض سے متصف نہیں، دوسری صفاتِ افعال جس کی نقیض سے بھی متصف ہو تو اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف اسم رب سے اشارہ ہے، آگے صفت ہے وہ موصوف کو چاہتی ہے تو اس سے اللہ کی ذات کا علم ہوا، بطریق دیگر اسم مسمّیٰ کو چاہتا ہے تو اسم رب سے شروع کرنے کو کہا معلوم ہوا کہ کوئی مسمّیٰ ہے۔

پھر صفات کی طرف اشارہ کیسے ہوا؟ صفات دو قسم کی ہیں، صفاتِ ذات، صفاتِ افعال، صفاتِ ذات سات میں منحصر ہیں ۱ علم ۲ قدرت ۳ ارادہ ۴ حیات ۵ سمع ۶ بصر ۷ کلام، اور صفاتِ افعال لا تعدّ ولا تحصیٰ ہیں جیسے خلق، رزق، اماتت، اِحیاء، صفاتِ ذات اللہ تعالیٰ کی صفات قدیمہ ہیں، اللہ عالم ہے جاہل نہیں، قادر ہے عاجز نہیں، مرید ہے بے ارادہ و مضطر نہیں، سامع ہے اصم نہیں، حی ہے میت نہیں، متکلم ہے اخرس نہیں، اور صفاتِ افعال جس کی نقیض سے بھی متصف ہو جیسے خلق واماتت وغیرہ کہ اللہ تعالیٰ دونوں صفت سے متصف ہیں خلق بھی کرتے ہیں اور نہیں بھی کرتے، مارتے بھی ہیں زندہ بھی کرتے ہیں، ان صفاتِ افعال کے بحث کا موقع کتاب الرد علی الجہمیۃ ہے۔

اتنی بات سن لو کہ اشاعرہ صفاتِ افعال کو حادث مانتے ہیں، کہتے ہیں کہ اصل چیز قدرت وارادہ ہے اسی خلق کے ساتھ، تو خلق ورزق کے ساتھ ارادہ ہو تو خالق ورازق ہے لیکن ماتریدیہ کہتے ہیں کہ ان سات صفات کے بعد ایک صفتِ تکوین ہے وہ قدیم ہے، اس کی پھر مختلف انواع ہیں۔

اب یہ سمجھ لو کہ ان ساری صفات کی طرف اشارہ صرف ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾میں ہے، اپنے رب کے نام سے پڑھو، رب کہتے ہیں من يربي کو، تربیت کے لئے قدرت بھی، ارادہ بھی، علم بھی شرط ہے، علم کے بغیر کیسے تربیت کرے گا؟ سمع بھی، بصر بھی ضروری ہے، یہ بھی علم کی خاص نوع کے ذرائع ہیں، اسی طرح سے حیات ضروری ہے ورنہ میت کیا تربیت کرے گا؟ اور تربیت میں تہذیب و تعلیم کی ضرورت ہے کلام کی بھی ضرورت ہوگی تو اللہ تعالیٰ متکلم ہے، تو اسی اسم رب سے ساری صفات کی جانب اشارہ ملے گا، پھر خلق سے اشارہ ملا صفاتِ افعال کی طرف اور رب سے بھی اشارہ ملے گا اس لئے کہ تربیت یہی ہے کہ مناسبِ حال چیز مربّٰی کو دے، حیات پر حیات، رزق کے موقع پر رزق دے، اور اسی طرح غفاری اور ستاری کا معاملہ کرے۔

دوسری چیز ہے احکام، احکام کی طرف ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾اور﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾سے اشارہ ہے کہ امر قراءت ہے، معلوم ہوا کہ جو وحی آئے گی اس میں احکام بھی ہوں گے۔

تیسری چیز اخبار بالمغیب ہے اس کی طرف﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾اور﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾سے اشارہ کیا گیا، اور پانچ آیات سے اسطرف اشارہ ہو سکتا ہے کہ نمازیں پانچ ہیں، ارکان پانچ ہیں اور پوری شریعت پانچ قسموں پر ہے، عقائد، عبادات، معاملات، معاشرت، اخلاق، اس کو بسط سے شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے فتاویٰ میں بیان کیا ہے، اس وقت احقر نے کہیں دیکھ کر بیان نہیں کیا ہے جو ذہن میں آگیا کہہ دیا۔

اول مانزل کیا ہے؟ یہ پانچ آیات اولاً اتری ہیں، اس میں اختلاف ہے کہ اول مانزل کیا ہے؟ اس میں تین بلکہ چھ قول ہیں۔

(۱) اول مانزل سورہ فاتحہ ہے، اس کو قاضی ابن العربی نے عمرو بن شرحبیل، ابو میسرہ تابعی سے اور ابو بکر باقلانی نے ایک جماعت سے نقل کیا ہے، علامہ زمخشری نے اکثر مفسرین کی طرف منسوب کیا ہے، علامہ نووی فرماتے ہیں: وبطلانه أظهر من أن يذكر، لیکن حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ امام بیہقی نے دلائل النبوۃ میں ایک مرسل حدیث ذکر کی ہے جس میں سورۂ فاتحہ کے اول مانزل ہونے کا ذکر ہے، عبد ضعیف کہتا ہے کہ ابو میسرہ ہمدانی کی روایت دلائل النبوۃ میں ہے، ابن کثیر نے اس کو ذکر کیا ہے، اسی کو قاضی ابن العربی نے ابو میسرہ کا

قول کہا ہے۔

(۲) اول مانزل ﴿یٰاَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ﴾ ہے، یہ حضرت جابرؓ سے نقل کیا گیا ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اول مانزل ﴿اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ یعنی سورۃ علق کی ابتدائی پانچ آیات ہیں، اسکے قائل حضرت ابن عباسؓ، ابن زبیرؓ، حضرت عائشہؓ، مجاہد ہیں، امام ابوزکریا نواوی، حافظ ابن تیمیہ، حافظ ابن قیم، حافظ ابن کثیر نے اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے، حافظ ابن قیم فرماتے ہیں وھو الصحیح، اسی کی تصحیح کی ابن کثیر اور ابن تیمیہ نے، امام نواوی فرماتے ہیں: ھذا ھو الصواب الذي علیه جماھیر السلف و الخلف، حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ان سورتوں کے احکام مذکورہ سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ اول مانزل سورۂ اقرأ پھر سورۂ مدثر ہے، اس لئے کہ اولاً قراءت کا حکم ہے اس کی وجہ سے آپ ﷺ نبی ہوئے، پھر انذار کا حکم دیا گیا اسکی وجہ سے رسول بنے، ظاہر ہے کہ انذار قراءۃ کے بعد مرتب ہوگا اول ہی بلا علم و قراءۃ کے کیسے انذار ہوگا؟

حافظ ابن القیم تلمیذ رشید حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ سورۂ اقرأ کا اول مانزل ہونا چار وجہ سے ثابت ہے ۱؎ اس روایت سے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ جبرئیلؑ ملک آیا اور خطاب کیا: اقرأ فقال: ما أنا بقاریٔ میں نے کچھ نہیں پڑھا، اگر سورۂ مدثر اتر گئی ہوتی تو یہ جواب صحیح نہ تھا ۲؎ حافظ ابن تیمیہ کے کلام میں گزرا کہ اول قراءۃ پھر انذار کا حکم ہے تو قراءۃ کا حکم اقرأ میں ہے اور انذار کا حکم سورۂ مدثر میں ہے ۳؎ مدثر کا اول مانزل ہونا حضرت جابرؓ کا اپنا قول ہے اور اقرأ کا اول مانزل ہونا حضرت عائشہؓ نے حضور ﷺ سے صراحۃً تو نہیں لیکن سیاق قصہ سے یہی تفصیل معلوم ہوتی ہے کہ اول مانزل یہ ہے ۴؎ حضرت جابرؓ نے جس روایت سے استدلال کیا اس میں ہے: فإذا الملک الذي جاءني بحراء جالس بین الأرض و السماء، معلوم ہوا کہ غارِ حرا میں دیکھا ہے وہاں اقرأ اتری ہے، حاصل مسلک یہ نکلا کہ سورۂ اقرأ کا اول مانزل ہونا مرجح و مقدم ہے سورۂ مدثر سے۔

ایک جماعت نے ان دونوں قول میں جمع کیا پھر جمع میں چار صورتیں ہیں: ۱؎ یا یہ کہا جائے کہ ﴿اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ اول مانزل علی الاطلاق ہے اور مدثر کا نزول باعتبار سبب کے اول ہے اور وہ آپ کا تدثر و تزمل ہے کہ چادر اوڑھ لی تب ارشاد ہوا: ﴿یٰاَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَاَنْذِرْ﴾ ۲؎ ﴿اِقْرَأْ﴾ اول مانزل علی الاطلاق اور مدثر بقیدِ انذار

ہے، انذار کا حکم اسی میں اولا نازل ہوا ہے ۳﴿اقْرَأْ﴾ کا نزول اولی علی الاطلاق ہے اور مدثر أول ما نزول بعد الفترۃ ۴﴿اقْرَأْ﴾ کا نزول اولی علی الاطلاق لیکن باعتبار ابتدائی پانچ آیات کے اور مدثر اول میں ہی کامل سورت اتری، تو سورتِ کاملہ کے اعتبار سے تقدم حاصل ہے یہی آخری دو قول قابل بیان وترجیح تھے۔

اس کے علاوہ آگے تین قول اور ہیں۔

(۴) عطاء خراسانی سے منقول ہے کہ مزمل کا نزول مدثر سے قبل ہے، حافظ ابن حجر اس قول کے نقل کے بعد فرماتے ہیں کہ عطاء خراسانی متکلم فیہ راوی ہے اور روایت معضل ہے، عبد ضعیف کہتا ہے کہ اس سے مدثر کا اول ما نزل ہونا معلوم نہیں ہوتا ہے۔

(۵)﴿نٓ وَالْقَلَمِ﴾ اول ما نزل اور ہجرت کے بعد ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ اول ما نزل ہے، یہ مجاہد سے نقل کیا گیا ہے مگر یہ ضعیف ہے۔

(۶) قاضی ابن العربی نے حضرت علیؓ سے نقل کیا اول ما نزل ﴿قُلْ تَعَالَوْا﴾ الخ ہے لیکن بحیثیت ثبوت کے یہ قول ضعیف ہے۔

ارجح قول سورۂ اقرأ کا ہے، قاضی ابن العربی، قاضی عیاض مالکی، نواوی، علامہ کرمانی، شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ، حافظ ابن کثیر، حافظ ابن قیم وغیرہ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے یہی جمہور کا قول ہے، علامہ نووی کا کلام ہے وهو القول الصواب الذي عليه جماهير السلف و الخلف.

آگے یہ سمجھو کہ اس آیت میں حکم ہے کہ رب کے نام سے پڑھئے تو رب کا نام کون ہے؟ کیا ہے؟ جس سے قراءۃ کا حکم ہے اس میں قرآن کی آیت ساکت ہے، لیکن دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے، امام ابو القاسم سہیلی الروض الانف میں فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ اسم رب سے ابتداء ہو لیکن اس آیت شریفہ میں اس اسم رب کا ذکر نہیں ہے جس سے استفتاح کا حکم دیا گیا ہے پھر اس کا بیان آیت کریمہ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰهَا﴾ میں ہوا ہے، پھر دوسری آیت ﴿وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ سے، اس کے بعد حضرت جبرئیل بسم اللہ کے ساتھ نازل ہونے لگے۔

بسملہ قرآن کا یا سورت کا یا فاتحہ کا جزء ہے: اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ قرآن کا جزء ہے لیکن اس سے امام شافعی کا مسلک لازم نہیں آتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے یا بقیہ سور کی آیت ہے، اس لئے کہ اس سے تو نفس قرآنیت کا ثبوت ہوتا ہے اور نفس قرآنیت کے لئے امام شافعی کا مسلک تسلیم کرنا لازم نہیں آتا ہے، بلکہ یہ مستقل آیت ہے، امام سہیلی فرماتے ہیں: وهو قول أبي حنيفة و داؤد وهو قول بين القوة لمن أنصف، میں نے سہیلی کا کلام معنیً بیان کیا ہے۔

عبد ضعیف کہتا ہے کہ اس مسئلہ میں کہ سورۂ نمل کے بسملہ کے علاوہ بسم اللہ جزء ہے یا نہیں؟ علماء کے اس میں دو بلکہ تین قول ہیں ۱ مطلقاً نمل کے علاوہ کسی سورت کا نہ جزء ہے نہ قرآن ہے، یہ امام مالک کا قول ہے اور حنفیہ کی ایک جماعت سے نقل کیا گیا ہے، بعض حضرات نے امام احمد سے نقل کیا اور دعویٰ کیا کہ یہ امام احمد کا مذہب ہے ۲ دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا جزء ہے لیکن سورتوں کا نہیں، اس کے قائل ابن المبارک، داؤد ظاہری ہیں، امام احمد سے یہی منصوص ہے، حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ احناف کی ایک جماعت اسی قول کی قائل ہے، امام ابو بکر جصاص رازی فرماتے ہیں: وهو مقتضى مذهب أبي حنيفة ۳ تیسرا قول یہ ہے کہ بسملہ ایک آیت ہے فاتحہ کی، اور فاتحہ کے علاوہ میں تین قول ہیں ۱ باقی سور کی بھی آیت مستقلہ ہے ۲ بعض آیت ہے ۳ باقی سور کا جزء نہیں ہے نہ کلاً و لا بعضاً، یہ تیسرا قول امام شافعی کا ہے مع الاختلاف، گویا امام شافعی نے فاتحہ کی آیت تامہ قرار دی اور باقی میں تین قول ہیں اس میں قولِ وسط ہی قولِ وسط ہے۔

دلیل اس بات کی یہ حدیث ہے اس لئے کہ اس میں افتتاح ﴿اقرأ﴾ سے ہوا ہے بسملہ کا ذکر ہی نہیں ہے، امام ابو زکریا نووی (۸۹/۱) نے اس استدلال پر اعتراض کیا کہ بسملہ کا نزول بعد میں ہوا جیسے باقی سورت بعد میں نازل ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ نزول بعد میں ہوا لیکن آپ صراحۃً ثابت نہیں کرسکتے کہ سورت کا جزء ہے، زائد سے زائد قرآن کا جز ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس کا ہم انکار نہیں کرتے ہیں، جس کے ہم منکر ہیں وہ آپ ثابت نہیں کرسکتے۔

بسملہ سورتوں کا جزء نہیں: اب یہ کہ بسملہ سورتوں کا جزء کیوں نہیں؟

اس کی ایک دلیل تو سورۂ اقرأ ہے۔

دوسری دلیل: ترمذی شریف میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا میرے اوپر ایک سورت اتری اس نے پڑھنے والے کی سفارش کی ہے وہ قبول ہوگئی اور وہ سورۂ تبارک ہے یہ تیس آیتیں بلا بسملہ کے ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں: هذا حديث حسن۔

(عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إن سورة من القرآن ثلاثون آية شفعت لرجل حتى غفر له وهي ﴿تَبٰرَكَ الَّذِى بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ رواه أحمد والترمذي و أبوداؤد والنسائي وابن ماجه ومحمد بن نصر وابن حبان والحاكم).

تیسری دلیل: عن عائشة رضي الله عنها قالت: كانَ رسول الله ﷺ يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بـ ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِينَ﴾ رواه مسلم، اس پر علامہ ابن عبد البر نے اعتراض کیا کہ اس کا راوی ابو الجوزاء اوس بن عبد اللہ ربعی ہے اس نے حضرت عائشہؓ سے نہیں سنا ہے، اس کو حافظ ابن حجر نے بھی نقل فرما کر سکوت فرمایا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ان سے بدیل بن میسرہ روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں اور حضرت عائشہؓ سے ان کو سماع ممکن ہے، امام مسلم کا اس روایت کو صحیح میں ذکر کرنا اس کی دلیل ہے کہ ابو الجوزاء نے سنا ہے۔

اب اشکال یہ کہ امام مسلم نے اپنے مسلک پر عمل کیا ہوگا یعنی محض معاصرت کو کافی سمجھ لیا ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک صحتِ روایت کے لئے معاصرت کافی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ صحیح مسلم میں اسی مسلک کو اپنایا ہو، امام نواوی مقدمہ شرح مسلم (ص ۱۳) میں فرماتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ امام مسلم نے معاصرت کو کافی سمجھا تو اس پر عمل بھی کیا ہو، ظاہر ہے کہ معاصرت کو بھی صحیح سمجھا ہو لیکن روایات میں لقاء کا لحاظ فرمایا ہے، بلفظِ دیگر نواوی نے مسلم کی روایات کو بخاری کی شرط پر مانا ہے کہ جیسے امام بخاری لقاء کو شرط کہتے ہیں ایسے ہی معاصرت کے باوجود لقاء ثابت ہے گو صراحۃً نہیں۔

چوتھی دلیل: مسلم شریف میں ہے: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ: إذا نهض من الركعة الثانية استفتح القراءة بـ ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِينَ﴾ ولم يسكت، اس سے امام طحاوی نے استدلال کیا کہ بسملہ حمدلہ کا جزء نہیں، اور بھی روایات کتابوں میں ہے۔

پانچویں دلیل: بخاری مسلم ترمذی میں ہے: عن أنس رضی اللہ عنہ قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و أبو بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ یفتتحون الصلاۃ بـ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِينَ﴾ یا بالقراءۃ بـ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ وغیرہ۔

اس حدیث کے سات لفظ مشہور ہیں۔

۱ کانوا لا یستفتحون القراءۃ ببسم اللہ الرحمن الرحیم

۲ فلم أسمع أحدًا منهم یقول أو یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم

۳ فلم یکونوا یقرأون بسم اللہ

۴ فلم أسمع أحدًا منهم یجهر ببسم اللہ

۵ فکانوا لا یجهرون ببسم اللہ

۶ فکانوا یسرّون ببسم اللہ الرحمن الرحیم

۷ فکانوا یستفتحون القراءۃ والصلاۃ بـ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ (کذا في تخریج الزیلعي (۱/۳۳۰))

خطیب بغدادی فرماتے ہیں کہ یہی لفظ صواب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جہر بالبسملہ نہیں فرماتے تھے بلکہ بالسرّ پڑھتے تھے اور جہر ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ سے شروع کرتے تھے، اور بالسرّ بسملہ پڑھنا اور جہر حمدلہ سے شروع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ بسملہ حمدلہ کا جزء نہیں۔

بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے کہ الحمد للہ سے استفتاح کا مطلب یہ ہے کہ سورت سے افتتاح کرتے تھے اور افتتاح بالسورۃ میں بسم اللہ بھی داخل ہو گیا، اس کا جواب حافظ ابن عبد الہادی نے دیا کہ فاتحہ کا نام ام القرآن، فاتحۃ الکتاب، سورۃ الحمد ہے، الحمد للہ رب العالمین نہیں ہے۔

اس پر حافظ ابن حجر نے اعتراض کیا کہ بخاری میں اس کو الحمد للہ رب العالمین کہنا وارد ہوا ہے، چنانچہ ابو سعید بن معلی فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے آواز دی میں نماز پڑھ رہا تھا فارغ ہو کر آیا فرمایا: ألم یقل اللہ! ﴿اسْتَجِيبُوا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ قلت: أصلی، قال: لأعلّمنک أعظم سورۃ في القرآن پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد سے نکلنے کا ارادہ کیا فقال یا رسول اللہ! قلت: لأعلّمنک سورۃ قال: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ

﴿الْعَٰلَمِينَ﴾هي السبع المثاني والقرآن العظيم، معلوم ہوا کہ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَٰلَمِينَ﴾نام ہے پوری سورت کا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَٰلَمِينَ﴾إلی آخر السورة ہے، علی وجہ التسمیہ نہیں ذکر فرمایا ورنہ صحابہ کے یہاں یہ نام شائع ہوتا، یہ ایسے ہی ہے جیسے جو حضرات حضرت شیخ کے یہاں رمضان المبارک میں وظیفہ میں شریک رہتے ہیں دعا کرانے والا کہتا ہے کہ اولاً درود شریف پھر لاحول ولا قوۃ پھر﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾پڑھیں، تو﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾سے مراد الی آخر السورہ ہے، یہ نہیں کہ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾اس کا نام ہے اس کا نام تو سورۂ انشراح ہے۔

پانچویں دلیل بسملہ کے جزء نہ ہونے پر ایک روایت سے استدلال کیا جس کی تخریج کی امام مسلم (۱/۱۷۰) نے حضرت ابوہریرہؓ سے قال قال رسول اللہ ﷺ: يقول الله: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي فإذا قال العبد﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَٰلَمِينَ﴾قال الله: حمدني عبدي (الحديث)، اس سے بھی معلوم ہوا کہ بسملہ جزءِ حمدلہ نہیں ورنہ بسملہ کا بھی ذکر ہوتا۔

فریقِ مخالف کہتا ہے اس پر دو اعتراض ہے ۱اس کا مدار علاؤ بن عبد الرحمن پر ہے اس کے متعلق یحیٰ بن معین فرماتے ہیں: لیس بذلک، مضطرب الحدیث، اسکا جواب یہ ہے کہ علاء بن عبدالرحمن کبھی ابی السائب سے اور کبھی اپنے باپ کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں اور کبھی دونوں کو ذکر کرتے ہیں اس لئے کہ دونوں سے سنا ہے لہٰذا اضطراب نہیں ہے ۲دار قطنی میں بعض طرق میں بسملہ کا ذکر ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جس نے ذکر کیا وہ عبد اللہ بن زیاد بن سمعان کذاب ہے، خود دار قطنی حدیث کے نقل کے بعد فرماتے ہیں متروک الحدیث، اب یہاں کیا کہیں سوائے اس کے کہ دوسرے کا تنکا نظر آیا اور اپنا شہتیر نظر نہ آیا، بقول بعض اکابر کے کہ تعجب ہے کہ صحیح حدیث کو ترک کردیں۔

بسملہ کی جزئیت والوں کے پاس کوئی دلیل صحیح نہیں سوائے ایک دلیل کے وہ بھی واضح نہیں وہ یہ ہے کہ نعیم مجمر نے ابوہریرہؓ کے ساتھ نماز پڑھی فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأم القرآن، اور فراغ پر یہ

فرمایا:إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ، اس کی تخریج کی امام نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان، امام حاکم، بیہقی وغیرہ نے، امام حاکم فرماتے ہیں على شرط الشيخين، دار قطنی فرماتے ہیں صحيح رواته كلهم ثقات، امام بیہقی سنن میں فرماتے ہیں:إسناده صحيح اور خلافیات للبیہقی میں فرماتے ہیں:رواته ثقات مجمع على عدالتهم محتج بهم في الصحيح، مگر یہ حدیث بھی اثباتِ مدعیٰ میں ناکافی ہے اس لئے کہ ۱ قرأ اور قال سے جہر لازم نہیں آتا ہے البتہ نفسِ قراءۃ کا ثبوت ہوتا ہے ۲ ابو ہریرہ کے تلامذہ ۸۰۰ ہیں جیسا کہ امام بخاری سے منقول ہے ان میں سے نعیم مجمر کے علاوہ کوئی بھی ناقل نہیں ۳ اگر اتفاق سے جہر سے پڑھا تو لازم نہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے بھی جہر سے پڑھا۔

فریقِ مخالف نے اعتراض کیا کہ خود ابو ہریرہؓ إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ فرماتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قول نفس بنیۂ صلاۃ میں مشابہت بتانے کے لئے ہے ورنہ بہت سی چیزوں میں فرق ہوتا ہے، اس روایت کے واقعہ تفصیلیہ میں بعض مرسل روایات میں ہے جس کو ابن اسحق نے عبید بن عمیر لیثی سے نقل کیا کہ بعینہ یہ قصہ خواب میں پیش آیا، اس میں اشکال نہیں، ممکن ہے کہ خواب میں پھر بیداری میں پیش آیا ہو، رہا یہ واقعۂ خاص عبید بن عمیر سے موسیٰ بن عقبہ نے مغازی میں سعید ابن المسیب سے بھی نقل کیا، امام سہیلی نے نقل کیا کہ آیت الٓمّ میں اشارہ ہے اسی خواب والے واقعہ کی طرف اس میں یہ ہے کہ جبرئیل علیہ السلام ثوبِ دیباج میں لکھ کر لائے تھے، اس کی طرف ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ سے اشارہ ہے۔

فرجع بها: یعنی ان حالات یا قصۂ مذکورہ سے لوٹے۔

يرجف فؤاده: فؤاد کہتے ہیں غشاوۃ القلب کو جیسا کہ بعض نے ذکر کیا، امام سراج الدین بلقینی فرماتے ہیں کہ اس سے بہت زائد شدت واضطراب کا پتہ چلتا ہے، جب غشاوۂ قلب میں اتنا اثر ہے تو اندر کتنا اثر ہوگا، اور کبھی فؤاد کا اطلاق عین القلب پر بھی ہوتا ہے، آئندہ یونس کے طریق سے کتاب التفسیر میں اور معمر کے طریق سے کتاب التعبیر میں فؤاده کے بجائے بوادره کا لفظ آرہا ہے، امام ابو عبید فرماتے ہیں:هي اللحمة التي تكون بين المنكب والعنق، علامہ جوہری نے صحاح میں لکھا کہ:سميت اللحمة المذكورة بلفظ الجمع، اس پر ابن بری نے اعتراض کیا کہ بوادر بادرہ کی جمع ہے جس کا اطلاق پورے حصہ پر آتا ہے اس کا

خاصہ یہ ہے کہ خوف لاحق ہو تو منکب کے حصہ میں اضطراب لاحق ہو گا۔

قواد و بوادر الگ الگ ہے، علامہ داؤدی نے لکھ دیا کہ دونوں ایک ہے اگر اس کی مراد یہ کہ دونوں ایک معنی کو ادا کرتے ہیں تب تو اشکال نہیں البتہ معنی لغوی بیان کرنا غلط ہے وقد مر التفسیر۔

علی خدیجة رضی اللہ عنہا: یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اول زوجہ محترمہ ہیں، رضی اللہ عنہا، یہ جب چالیس سال کی تھیں بیوہ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے بعمر ۲۵ سال نکاح کیا تھا، سب اولاد انہیں سے ہوئی سوائے ابراہیم کے وہ ماریہ قبطیہ کے بطن سے ہوئے۔

زملونی: قاعدہ ہے کہ جب خوف وہراس طاری ہوتا ہے تو لرزہ بھی بدن پر ہوتا ہے بعض وقت بخار بھی ہو جاتا ہے تو کپڑا اوڑھا دیتے ہیں اس سے ختم ہو جاتا ہے، حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی سے پوچھا گیا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جبرئیل کو دیکھ کر ڈر گئے، کیا وجہ تھی؟ حاجی صاحب نے فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم جبرئیلؑ کو دیکھ کر خائف نہ ہوئے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آئینۂ جبرئیل میں اپنے آپ کو دیکھا آپ کو اپنی اصل صورت نظر آئی جب اپنی حقیقت منکشف ہوئی تو اتنی عظمت غالب ہوئی کہ تحمل نہ کر سکے اور گھبرا گئے۔

مثال مشہور ہے کہ ایک آدمی نے شیر کا بچہ پالا تھا اس کی بکریوں کے ساتھ رہتا کھاتا پیتا تھا، ایک مرتبہ شیر کے بچہ نے پانی میں منھ ڈالا تو اور ہی صورت نظر آئی پھر تو آکر بکریوں کو کھالیا پھاڑ دیا مار ڈالا، اسی طرح فرض کرو کہ کوئی جزیرہ ہو اس میں سارے کے سارے رہنے والے بد صورت ہوں اتفاق سے کوئی اس میں حسین و جمیل خوبصورت آجائے تو وہ بد اشکال لوگوں کے ساتھ رہ کر ناز و انداز وغیرہ سے غافل ہو جائے گا اسے کیا پتہ، لیکن اس جیسا شکیل و جمیل آدمی ادھر آنکلے اور وہ اپنے ناز و انداز دکھائے تو اس کو بھی اپنی حقیقت نظر آئے گی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ میں ایسے تھے جیسے وہ بد اشکال لوگ، اور حسین و جمیل جب جبرئیل آئے تو جبرئیلؑ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم جنس تھے بایں معنی کہ جس طرح انبیاء کی تربیت صفتِ علم سے ہوتی ہے اور وہ سفیر ہوتے ہیں اسی طرح جبرئیل کی تربیت صفتِ علم سے ہوئی اسی لئے ان کو سفارتِ علم ملی تو جبرئیل علیہ السلام کو دیکھ کر حقیقتِ محمدیہ منکشف ہوئی، اس واقعہ کو امیر شاہ خان نقل کرتے تھے، شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی امیر شاہ خان سے بار بار سنتے اور جھومتے تھے۔

یہ تم لوگ سوچتے ہوگے کہ خود کو دیکھ کر آدمی کیسے ڈر جائے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک آدمی بہت بیمار ہو جائے پھر آئینہ دیکھے ناک کان دھنسی ہوئی تو ڈر جائے گا، بلکہ خوبصورت حسین آدمی پر چیچک وغیرہ آجائے تو اچانک گھبرا جائے گا، حضرت حکیم الامت تھانوی فرماتے ہیں کہ یہ جو تاویل حاجی صاحب نے کی یہ صوفیا کے مسلک اور رنگ پر ہے اس میں استحالہ واستبعاد نہیں ہے، البتہ لقد خشیت علی نفسي سے ممکن ہے کہ کوئی خطرہ محسوس کرے کہ جبرئیلؑ سے ڈرے، حضرت تھانوی فرماتے ہیں کہ اس خشیت سے مراد عن جبرئیل نہیں بلکہ یہ اندیشہ ہوا کہ شاید اعباءِ نبوت برداشت نہ کر سکیں، حضرت خدیجہؓ کا حضور اکرم ﷺ کو تسلی دینا اور یہ کہنا: کلّا واللہ مایخزیک اللہ أبدًا استدلال عقلی تھا حضور اکرم ﷺ کے اعباءِ نبوت کے تحمل پر، بایں معنی کہ یہ خصائصِ حمیدہ آپ کو عطا ہوئے یہ سب تائید حق کا ثمرہ ہے اور یہ تائید حق کے لئے موجب ہے تو حق کی طرف سے اس کی تائید ہوگی اس لئے کہ آپ اخلاق حسنہ سے متصف ہیں، خدیجہؓ نے جس کو دلیل عقلی سے سمجھا اسی کی تائید کے لئے ورقہ کے پاس لے گئیں تو دلیل نقلی دی۔

اب یہ کہ حضور اکرم ﷺ کو خوف کیوں ہوا؟ کیا اپنی قوت کا اندازہ نہ تھا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں اندازہ نہ تھا، حضرت حکیم الامت تھانوی فرماتے ہیں کہ اس نوع کی توجیہ مولانا رومی نے مثنوی میں کی کہ ایک مرتبہ حضور اکرم ﷺ نے جبرئیلؑ سے عرض کیا کہ اپنی اصلی صورت دکھاؤ فرمایا کہ آپ سے تحمل نہ ہوگا لیکن اصرار کیا تو جبرئیلؑ نے اپنی اصلی صورت دکھائی حضور اکرم ﷺ کو غش آگیا، جبرئیل علیہ السلام نے نیچے آکر گود میں لے لیا، مولانا رومی فرماتے ہیں کہ اس وقت متاثر جسدِ محمدی تھا روحِ محمدی متاثر نہ تھی، اس میں تو اتنا زور و قوت ہے کہ اگر جبرئیل پر ڈال دے تو وہ برداشت نہ کر سکیں، اس کی مثال ایسی ہے جیسے حضور اکرم ﷺ لیلۃ المعراج میں چلے تو ساتھ چلنا چھوڑ دیا جبرئیل نے معذرت کی۔

اگر یک سر موئے برتر پرم فروغ تجلی بسوزد پرم

یہ میں نے ملخص کیا ہے تفصیل ارواح ثلثہ میں ہے۔

وأخبرھا الخبر: یہ خبر وہی واقعہ ہے جو مذکور ہے کہ آپ ﷺ خلوت نشین تھے اور جبرئیل نے

غطِ ثلاث کیا اور پھر نزول آیات ہوا، یہ خشیت جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر طاری تھی کس وجہ سے تھی؟ قاضی عیاض نے شرح مسلم اور کتاب الشفاء میں دو وجہ لکھی ہے ۱ پہلی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خوف ہوا کہ کہیں اعباءِ نبوت کا تحمل نہ ہو ۲ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو شاید ابتدائی احوال میں یہ واقعہ پیش آیا جب ابتدائی بشارت ظاہر ہوئی تھی اور ابھی تک ملک سے ملاقات نہ ہوئی تھی، ورنہ نبوت و یقین کے تحقق کے بعد خوف کے کوئی معنی نہیں، امام نواوی نے دوسری توجیہ کی تردید کی ہے کہ سارے قصہ میں تفصیل ہے کہ فرشتے نے دبوچا وحی اتری پھر آئے اور واقعہ کی اطلاع دی پھر یہ کہنا کہ اول تباشیر نبوت میں خوف ہوا صحیح نہیں ہے بہر صورت اقوال مختلف ہیں۔

حافظ ابن حجر نے بارہ قول لکھے ہیں لیکن حق یہ ہے کہ تیرہ قول ہیں ایک کو خلط کر دیا ہے۔

(۱) اندیشہ یہ ہوا کہ جنون وغیرہ کے آثار تو نہیں یہ امام اسماعیلی نے نقل کیا ہے (۲) خطرہ تھا کہ کہیں جن وغیرہ کے آثار میں سے نہ ہو جیسے کاہنوں کو پیش آتا ہے ویسا ہو، علامہ ابن العربی نے اس کو باطل قرار دیا ہے لیکن امام اسماعیلی فرماتے ہیں یہ کہ ابتدائی احوال میں تھا جب اطلاع نہ تھی، مگر یہ صحیح نہیں ہے (۴) موت کا اندیشہ تھا (۵) خوف ہوا کہ کہیں مرض نہ ہو، یہ عارف ابن ابی جمرہ نے فرمایا ہے (۶) دوامی مرض کا اندیشہ تھا (۷) اندیشہ تھا کہ کہیں اعباء نبوت کا تحمل نہ ہو (۸) شاید ملک کو دیکھنے پر قادر نہ ہوں (۹) خطرہ تھا کہ شاید قوم ایذا پہونچائے اور آپ تحمل نہ کر سکیں (۱۰) خطرہ تھا کہ کہیں قوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل نہ کر دے (۱۱) کہیں تکذیب نہ کی جائے (۱۲) اندیشہ تھا کہ لوگ آپ کو عار نہ دلائیں (۱۳) خوف ہوا کہ وطن سے نہ نکال دیں (۱۴) چودھویں وجہ علامہ ابو الحسن سندی نے ذکر کی ہے ان کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ بظاہر انداز یہ ہے کہ آپ کو نبوت میں شک تھا حالانکہ شک کا مقام نہیں جبرئیل علیہ السلام آئے آیت اتری غط کے بعد قادر علی القراءۃ ہو گئے، علامہ سندی فرماتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو خشیت سے ابتدائی امر کی طرف اشارہ کیا مگر یہ صورت آپ نے اس لئے اختیار فرمائی تاکہ خدیجہؓ کو اپنی طرف مائل کریں اس لئے کہ خدیجہؓ کو حضور سے محبت تھی اس لئے خوف کو بیان کر کے اپنی طرف متوجہ کر لیا، ممکن تھا کہ صاف صاف کہتے تو شائد وہ ابتداءً ہی تکذیب کر دیں پھر لوٹ کر تصدیق کرنا مشکل ہوتا، اس سے بچانا تھا کہ تکذیب نہ کر بیٹھیں،

حضور ﷺ نے ایسا کام کیا کہ حضرت خدیجہؓ کو ہمدردی لاحق ہو گئی۔

کلّا: مختلف معانی میں مستعمل ہے، ردع، زجر، یہاں یہی مراد ہے کما قاله القزاز، مطلب یہ ہے کہ کلّا واللہ لا یکون کذالک (۲) یہ ھلّا حرف تنبیہ کے معنی میں ہے (۳) حقًّا کے معنی میں ہے مگر یہاں اول معنی مراد ہے، ان میں لطیفہ یہ ہے کہ ان آیات خمسہ میں اس کے بعد ﴿كَلَّآ إِنَّ الْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ﴾ سب سے اول لفظ ہے اس میں انسان سے مراد ابو جہل ہے، بعض نے کہا وہ انسان ہے جو خلق الانسان میں ہے اسلئے کہ قاعدہ ہے المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى.

یہاں پر کلّا ہے اور کتاب التفسیر میں کلّا أبشر ہے، مبشر بہ کیا ہے؟ بیہقی نے دلائل میں سعید بن المسیب کی مرسل روایت میں مبشر بہ کا ذکر کیا ہے اور وہ خوابی واقعہ مذکور ہے پھر فرمایا: ولقد استعلن جبرئيل که علی الاعلان جبرئیل آنے لگے، اسپر حضور اکرم ﷺ کو حضرت خدیجہؓ نے تسلی دی فرمایا: أبشر فوالله لا يفعل الله بک إلّا خيرًا فاقبل الذي جاءک من الله تعالىٰ فإنه حق وأبشر فإنک رسول الله حقًا، اس کو موسیٰ بن عقبہ نے بطریق زہری سعید بن المسیب سے مرسلاً نقل کیا ہے جیسا کہ حافظ ابن کثیر نے بدایہ میں ذکر کیا۔

اول مومن کون ہے؟ اس میں علماء کے چار قول ہیں، (۱) اس سے معلوم ہوا کہ حضرت خدیجہؓ اول مومن ہیں، امام زہری فرماتے ہیں: فكانت خديجة أول من آمن بالله وصدّق رسوله، (۲) ابو بکر صدیقؓ (۳) علی بن ابی طالبؓ (۴) زید بن حارثہؓ، شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ بالاتفاق عورتوں میں سب سے اول خدیجہؓ ہیں اور احرار بالغین میں ابو بکر صدیق اور احرار صبیان میں علی بن ابی طالب اور موالی میں زید بن حارثہؓ اول اسلام لائے ہیں فلا تعارض، یہ جمع جو شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے کیا ہے اس پر اجماع نقل کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیر نے اسکو امام اعظم ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے، واللہ اعلم۔

لا يخزيک الله: یہ خزی سے ماخوذ ہے رسوا کرنے کے معنی میں، دوسری روایت حزن سے ہے أي لا يحزنک الله، پھر اس میں یا باب افعال سے یا باب سمع سے۔

إنک لتصل الرحم: مقصد یہ ہے کہ آپ ایسے خصائل حمیدہ شمائل کریمہ سے متصف ہیں کہ ہلاک نہیں ہو سکتے۔

تحمل الكلّ: کلّ بوجھ کو کہتے ہیں، حمل کلّ یعنی وہ لوگ جو دوسروں پر بوجھ ہوتے ہیں جیسے یتیم، عابر سبیل وغیرہ آپ ان کی خبر گیری رکھتے تھے۔

تكسب المعدوم: تَ کسِب باب افعال سے ضم تا ہے جیسا کہ کشمیہنی کی روایت میں ہے یعنی کمواتے ہیں معدوم کو، یا فتح تا باب ضرب سے تَکسِب جیسا کہ عام روایات میں ہے، ثعلب اور امام خطابی نے نقل کیا کہ يقال كسبت وأكسبت، لیکن بغیر الف کے افصح ہے، اگر باب افعال سے ہے تو دو معنی ہیں ا۔تُکسِب غیرک المال المعدوم اس صورت میں مفعول اول غیرک محذوف ہے، مقصد یہ ہے کہ آپ اغیار کو مال دیتے ہیں ۲۔المعدوم سے مراد مکارم اخلاق، خصائل حمیدہ، فوائد معدومہ ہیں، مطلب یہ کہ آپ لوگوں کو اچھی باتیں اچھے اخلاق بتاتے ہیں اصلاح کرتے ہیں لہٰذا آپ کیسے رسوا ہوسکتے ہیں، اور اگر ضرب سے ہے تو وہی معنی جو بابِ افعال کے بیان کئے ہیں مراد ہیں۔

تیسرے معنی ثابت سرقسطی نے ذکر کیا جیسا کہ ان سے قاضی عیاض نے نقل کیا ہے یعنی آپ مال بہت زیادہ کماتے ہیں دوسرے آپ کے مقابل نہیں اور عرب کا دستور تھا کہ ان چیزوں میں مفاخرت کرتے تھے، یہ توجیہ قاضی عیاض نے نقل فرمائی مگر محققین نے اس کی تردید کی ہے، امام نواوی فرماتے ہیں: ضعفه عياض ايضاً، ابن کثیر کہتے ہیں جس نے یہ مراد سمجھی کہ مال نفیس کمایا فقد أبعد في النجعة وأغرق في النزع، وہ بھی ظاہر ہے کہ یہ چیزیں قابل ذکر نہیں ہیں خصوصاً حضور اکرم ﷺ کے ساتھ، امام نواوی فرماتے ہیں کہ ایک مقدمہ کے ساتھ یہ مطلب صحیح ہوگا کہ خوب کما کر خوب وجوہ خیر میں خرچ کرتے تھے۔

ان تشریحات میں معدوم سے مراد یا مال معدوم یا فوائد معدومہ ہیں، امام تیمی صاحب تحریر نے معدوم سے رجل فقیر مراد لیا ہے، فقیر کو معدوم سے اس لئے تعبیر کیا کہ فقیر بیچارہ بے حس و حرکت ہوتا ہے جیسے مردہ ہوتا ہے، عرب کا شاعر کہتا ہے:

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء

اب مطلب یہ کہ غریب و فقیر کو ضائع ہونے سے بچاتے ہیں، امام خطابی کہتے ہیں کہ یہ معدم ہے فقیر کے

معنی میں لیکن امام نوویؒ نے اس کو رد کیا۔

حاصل بحث یہ نکلا کہ معدوم میں تین احتمال ہیں ا مال معدوم ۲ مکارم اخلاق ۳ رجل فقیر، اگر مال معدوم مراد لیں تو اس صورت میں ضمہ اور فتح باء کی صورت میں معنی ایک ہوگا، مطلب یہ کہ لوگوں کو مال دیتے ہیں اور فتحہ کی صورت میں ایک معنی اور بڑھے گا کہ خود خوب کما کر خوب خرچ کرتے ہیں، اور اگر مراد نفائس اخلاق و مکارم ہیں تو ضمہ و فتحہ دونوں صورت میں ایک مطلب ہوگا، اور اگر معدوم سے مراد فقیر ہے تو مطلب یہ کہ فقیر کو کمواتے ہیں، یعنی فقیر کو پیسے دیتے ہیں تا کہ وہ تجارت کر کے حرکت میں آئے، گویا وہ فقیر مردگی سے زندہ ہوا۔

تقري الضيف: یہ بھی اچھی بات ہے کہ خوب مہمان نوازی کرے یہ رحابت صدر کی دلیل ہے۔

وتعين على نوائب الحق: یعنی ایسے حوادث میں مدد کرتے ہیں جہاں حق ہو، نوائب نائبۃ کی جمع ہے بمعنی حادثہ حادثہ خیر کا بھی ہوتا ہے شر کا بھی۔ لبید کہتا ہے

نوائب من خير و شرّ كلاهما فلاالخير ممدود ولا الشرّ لازب

یہ کلمۂ جامعہ ہے جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ تمام افرادِ اخلاق کو شامل ہے جو ماقبل میں مذکور ہیں اور جو مذکور نہیں وہ بھی داخل ہیں۔

فانطلقت به: اس میں براہ راست ورقہ کے پاس خدیجہؓ کا جانا وارد ہے، بعض مراسیل میں ہے کہ ابو بکرؓ کے ساتھ بھیجا، ورقہ نے کہا کہ اگر یہ بات ہے تو یہ ناموس عیسیٰ ہے، ممکن ہے کہ ایک وقت میں خود حضرت خدیجہؓ لے گئیں اور دوسرے وقت میں حضرت ابو بکرؓ کو بھیجا ہو، بعض مراسیل میں ہے کہ اولاً عدّاس نامی نصرانی کے پاس لے گئیں جو عتبہ بن ابی لہب کا غلام ہے وہاں سوال کیا تو اس نے کہا: **قدوس قدوس أنّى بأخيك جبرئيل، هم عبدة الأوثان،** پھر ورقہ کے پاس لے گئیں، حافظ ابن عساکر نے سلیمان تیمی سے تفصیلی مرسل نقل کیا ہے کہ اولاً راہب پھر عدّاس اور پھر ورقہ کے پاس لے گئیں۔

ورقہ حضرت خدیجہؓ کے چچازاد بھائی ہیں، ورقہ بن نوفل بن اسد اور خدیجہ بنت خویلد بن اسد، اسد میں جمع

ہوتے ہیں، یہ عرب کے ان افراد میں تھے جنھوں نے بت پرستی چھوڑ کر حق تلاش کیا اور ورقہ شام جاکر نصرانی ہوگئے تھے، زید بن عمرو بن نفیل یہودی کے پاس پہونچے تو کہا کہ آجاؤ لیکن ہمارے دین میں غضب ملے گا وہاں سے پھر نصرانی کے پاس گئے کہا کہ ہمارے دین میں داخل ہو جاؤ لیکن کچھ نہ کچھ لعنت ملے گی، زید نے کہا کہ میں لعنت کے تحمل کی طاقت نہیں رکھتا پھر کہا کہ اس وقت میں دینِ حنیفی پر ہوں، حضور ﷺ کا دور بعثت انہیں نہیں ملا، کسی نے حضور ﷺ سے زید کے متعلق پوچھا فقال: إنه يبعث أمة واحدة.

اب ورقہ کے ایمان کے باب میں روایت ہے یا نہیں؟ حافظ ابن عساکر فرماتے ہیں: لا أعرف أحدًا قال إنه أسلم، مگر یہ مشکل ہے اس لئے کہ امام ابن جریر طبری، امام بغوی، ابن قانع، ابن مندہ نے کتاب المعرفہ میں، حافظ ابن السکن نے ورقہ کو صحابہ میں ذکر کیا ہے، یونس بن بکیر نے زیادات مغازی میں ابن اسحق سے نقل کیا کہ ورقہ نے حضور اکرم ﷺ سے کہا: أبشر أشهد أنک الذي بشّر به ابن مريم وإنک على مثل ناموس موسیٰ وإنک نبي مرسل، روایت اگرچہ مرسل ہے پھر بھی موجود ہے فلما مات قال رسول الله ﷺ: رأيت القسّ في الجنة لأنه آمن بي و صدّق بي، یہ روایت امام بیہقیؒ نے دلائل میں نقل کی اور فرمایا کہ منقطع ہے، امام سہیلیؒ نے تصریح کی کہ جنت میں گئے، ترمذی شریف میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں کہ میں نے اس پر سفید کپڑے دیکھے، لیکن سراج الدین بلقینیؒ کا رجحان اس روایت کے پیش نظر یہ ہے کہ اول من آمن ورقہ ہے، حافظ عراقی نے نکت ابن الصلاح میں اسے ذکر کیا ہے، لیکن اول من آمن میں اشکال یہ ہے کہ میں روایت بتلا چکا کہ خدیجہؓ نے اول فرمایا: أبشر و الله لا يفعل الله بک إلّا خيرًا تو اول من آمن خدیجہ ہیں۔

یا ابن عمّ: یہ ورقہ سے بدل ہے یا عطف بیان ہے یا صفت ہے؟ یہاں الف کا لکھنا واجب ہے اس لئے کہ الف وہاں ساقط ہوتا ہے جہاں ابن بین العلمین المتناسلین واقع ہو۔

یا ابن عمّ جو فرمایا یہ واقع اور حقیقت پر ہے کہ وہ ان کے ابن عم تھے اس لئے کہ خدیجہؓ کا سلسلہ نسب ہے خدیجہؓ بنت خویلد بن اسد اور ورقہ کا سلسلہ نسب ہے ورقہ بن نوفل بن اسد، لیکن صحیح بخاری کتاب التفسیر سورۂ اقرأ میں یا عمّ ہے، عامۃً وہاں پر یہی لفظ ہے اگرچہ بعض نسخ میں یا ابن عمّ ہے، تعجب ہے کہ یا عمّ کی روایت کو حافظ ابن حجر نے مسلم کی طرف منسوب کیا، میرا خیال یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے کسی کا اتباع کیا بعد میں دیکھا تو

حافظ نے وہاں لکھا کہ قطب الدین حلبی کے اتباع میں میں نے وہاں مسلم کی طرف منسوب کیا ہے، اب یاعمّ کیسے صحیح ہے؟ اس لئے کہ ورقہ تو خدیجہ کے چچازاد بھائی ہیں چچا نہیں۔

امام نواوی نے اس کا جواب دیا کہ یا ابن عمّ کی روایت حقیقت پر اور یاعمّ کی روایت مجاز پر محمول ہے، توقیر کے طور پر اسے حمل کیا ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ واقعہ ایک ہے تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ ایک ہی بات کہی ہوگی اور ایک حقیقت دوسرا مجاز ہے، تو حقیقت راجح ہے مجاز پر، لہذا یا ابن عمّ کی روایت راجح ہوگی یاعمّ کی روایت پر، علامہ زرقانی فرماتے ہیں کہ میرا خیال یہ ہے کہ یہ تصحیف ہے أی عمّ ہے اور وہ ابن عمّ بن گیا۔

بندہ کہتا ہے کہ یہ تعبیر مسلم کی روایت میں چل سکتی ہے وہاں أی عمّ ہے لیکن بخاری میں تو یاعمّ ہے وہ ابن بن جائے یہ بعید ہے، الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ ابن عمّ أی عمّ تھا تو راوی نے أی عمّ روایت کیا پھر کسی نے روایت بالمعنی کے طور پر یاعمّ روایت کیا مگر اس میں بعد ہے۔

وکان امرءً تنصّر: جیسے عبید اللہ بن جحش نصرانی ہوگیا تھا۔

وکان یکتب الکتاب العبراني: اس میں یہ ہے، آگے ص ۷۴۰ پر بالعبرانیة ہے کتاب التفسیر میں بالعبرانیة کی جگہ بالعربي ہے، اسی طرح صحیح مسلم میں بھی ہے اب دونوں میں تعارض ہے، علامہ بدرالدین زرکشی نے ترجیح کا طریق اختیار کیا ہے کہ صحیحین میں العربي والعبرانیة ہے وہ راجح ہے تنہا بخاری کی روایت پر جس میں بالعبراني والعبرانیة ہے، لیکن طریق ترجیح وہاں اختیار کیا جائے جہاں جمع مشکل ہو یہاں جمع ممکن ہے، حاصل جمع یہ ہے جیسا کہ علامہ نواوی، حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ ورقہ کو اتنی مہارت تھی کہ چاہتے تو عربي میں اور جب چاہتے عبرانی زبان میں لکھتے اس سے بالاشارہ معلوم ہوا کہ اصل انجیل عبرانی زبان میں نہ تھی۔

انجیل کس زبان میں تھی؟ اس میں اختلاف ہے، علامہ داؤدی، امام تیمی کی رائے ہے کہ انجیل عبرانی زبان میں تھی، علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ سریانی زبان میں تھی اور تورات عبرانی زبان میں تھی، میں نے بچپن میں پڑھا تھا کہ توریت عبرانی زبان میں اور انجیل یونانی میں اور زبور سریانی میں ہے، سوال یہ ہے کہ یہ کیوں لکھتے تھے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کا حفظ اس امت کا خاصہ ہے، کوئی ایک یادو اُس امت میں یاد کرلے اس سے

کہاں لازم آتا ہے، یہاں تو حفظ عام ہے، اس لئے اُن کو لکھنا پڑتا تھا۔

ابن أخيك: یہاں خدیجہؓ نے حضور اکرم ﷺ کو ابن أخیک کہا اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کے والد عبد اللہ اور ورقہ دونوں جا کر جد اعلیٰ قصی میں ملتے ہیں، اسلئے ابن أخیک کہنے میں حرج نہیں، اس صورت میں ورقہ عم کے درجہ میں آگئے۔

هذا الناموس: کتاب الانبیاء میں ہے کہ ناموس صاحب السرؓ کو کہتے ہیں، یہ معنی اطلاق کی وجہ سے صاحبِ سرِّ خیر و صاحبِ سرّ شر دونوں کو شامل ہے قاله الحسن في شرح السيرة، لیکن ابن ظفر شرح مقامات میں لکھتے ہیں کہ صاحب سرِّ خیر کو ناموس اور صاحب سرّ شر کو جاسوس کہتے ہیں، علامہ نواوی نے یہ قول اہل لغۃ غریب سے نقل کیا ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ صحیح ہے، لیکن رؤبہ بن عجاج نے جاسوس وناموس کو ہم معنی کہا ہے اور امام قزاز نے بھی جامع میں یہی نقل کیا کہ دونوں ہم معنی ہیں، حافظ ابن حجر نے اسکی تصحیح فرمائی ہے، میری رائے ہے کہ صحیح یہ ہے کہ مساوی ہے لیکن عرف میں دیکھیں لغت سے ہٹ کر تو وہ بات صحیح ہے جو علامہ عینی نے لکھی ہے، جب نووی نے اہل غریب سے نقل کیا تو اور مؤید ہے، ابن درید کہتے ہیں کہ ناموس صاحبِ سرّ الوحی کو کہتے ہیں اور وہ حضرت جبرئیل ہیں، ابن اسحٰق کی روایت میں ورقہ کے قول میں الناموس الأکبر ہے، سید شریف جرجانی کہتے ہیں کہ الناموس الشرع الذي شرعه الله کہیں سے انہوں نے نقل کیا ہوگا۔

علي موسى: سوال یہ ہے کہ ورقہ نصرانی تھے پھر موسیٰ علیہ السلام کا کیوں ذکر کیا اور حضرت عیسیٰ کو کیوں چھوڑ دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ زبیر بن بکار نے باسناد ضعیف عیسیٰ کا ذکر کیا ہے، اب اس صورت میں سوال یہ ہے کہ ان دونوں میں جمع کی کیا شکل ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جمع کی شکل یہ ہے کہ حضرت خدیجہؓ اولاً تحقیق واقعہ کے لئے ورقہ کے پاس گئیں جیسا کہ کتب السیرۃ میں ہے تب ورقہ نے دین عیسیٰ کا نام لیا پھر جب حضور اکرم ﷺ کو لے کر گئیں تو أنزل الله علیٰ موسیٰ کہا۔

موسیٰ کے ذکر کی وجہ: اس پر اشکال یہ ہے کہ موسیٰ کے ذکر کا کیا موقع ہے؟ اس کے چار جواب ہیں

۱۔ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت احکام پر مشتمل تھی گویا اشارہ تھا کہ آپ صاحب شریعت نبی ہونگے بخلاف حضرت عیسیٰؑ کے ان کی شریعت میں احکام نہ تھے، اس پر اشکال یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی نبوت میں تو نسخ تورات

بھی ہے، قرآن کریم میں ہے: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ شریعت عیسویہ مکمِّل تھی شریعت موسویہ کی۔

۲۔ حضرت موسیٰؑ کی تکذیب سے فرعون ہلاک ہوا اس سے اشارہ تھا کہ آپ ﷺ کی تکذیب سے بھی اس امت کا فرعون ہلاک ہوگا، چنانچہ ابوجہل ہلاک ہوا۔

۳۔ حضرت موسیٰؑ کی شریعت مسلّم بین الفریقین تھی اور نصاریٰ حضرت عیسیٰ کے مقلد ہیں نہ کہ یہود، اس سے اشارہ کیا کہ آپ کی نبوت مسلّمات میں سے ہوگی یا تنبیہ تھی اس پر کہ دونوں کے متبعین آپ کی اتباع کریں۔

۴۔ امام ابو القاسم سہیلی روض الانف میں فرماتے ہیں کہ ورقہ نے ناموس کا ذکر اس لئے کیا کہ یہ عیسیٰؑ کے عقیدہ پر تھے، ان کا عقیدہ یہ ہے کہ عیسیٰ احد الاقانیم الثلاثہ ہیں، اقانیم جمع ہے اقنوم کی بمعنی حصہ، اصل ان کا عقیدہ ہے کہ حق تعالیٰ تین سے مرکب ہے جس میں کلمہ ہے وہ عیسیٰ ہے، تو جب عیسیٰ جزء باری ہوئے تو پھر فرشتہ کی ان پر آنے کی کیا ضرورت؟ لیکن اس کی تغلیط کی، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ورقہ نصرانی عقیدہ میں اس عقیدہ پر تھے جس میں تحریف وتبدیل نہ تھی۔

یالیتني: یالیتني یہ کیا ہے؟ اس میں دو احتمال ہے ا یا حرف تنبیہ ہے جیسے ألا ۲ یا نداء کا ہے، مگر ابن مالک نے اعتراض کیا کہ اس قسم کا کلام بلا مخاطب کے بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ حضرت مریم نے فرمایا تھا: ﴿يَٰلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾ اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت ممکن کہ متکلم تجرید پر عمل کرے منادی نکال کر کھڑا کر دے اور اس سے خطاب کرے۔

فیھا: فیھا سے مراد امام مازری فرماتے ہیں کہ ایام نبوت ہیں، امام سہیلی فرماتے ہیں کہ مراد ایام دعوت ہیں مقصد یہ کہ کاش میں ان ایام میں زندہ ہوتا تو دل کھول کر مدد کرتا۔

جزعًا: رفع سے اور نصب سے، اگر رفع سے ہے تو محتاج تخریج نہیں ہے اور نصب ہے تو نصب کیوں ہے؟ اس کے تین جواب ہیں ا خبر ہے کان مقدرہ کی یہی کوفیین کا مسلک ہے، امام خطابی نے اس کو اختیار کیا

۲ تقدیر ہے یالیتني جعلت فیھا جزعًا تو جعلت کا مفعول ہے، یہ ابن برّی کی رائے ہے ۳ امام سہیلی فرماتے ہیں یہ حال ہے، اسی کو امام عیاض، ابو زکریا النواوی نے اختیار کیا ہے، امام نواوی فرماتے ہیں: وھو قول المحققین، جزع شاب قوی کو کہتے ہیں۔

أَوَ مُخرِجِيَّ ھُم: واو عاطف ہے، تقدیر ہے أَمُعادِيَّ وَ مُخرِجِيَّ ھُم، یہ علامہ زمخشری نے فرمایا، یہاں ابن مالک نے زمخشری پر اعتراض کیا کہ اصل عبارت وَ أَمُخرِجِيَّ ہے لیکن ہمزہ اصل استفہام ہے اس لئے مقدم کر دیا، اور جملہ استفہامیہ میں قاعدہ یہ ہے کہ صرف استفہام جزء جملہ استفہامیہ ہوتا ہے اور معطوف کا جزء حرف عاطف پر مقدم نہیں ہوتا، لیکن یہاں ہمزہ کو مقدم کر دیا اس لئے کہ ہمزہ اصل فی الاستفہام ہے، لیکن علامہ کرمانی نے اس کی تردید کی کہ یہ صحیح نہیں اسلئے کہ یہ جواب ہے إذیخرجک کا، پھر یہاں تقدمِ عاطف علی الاستفہام کے کیا معنی؟ یہاں زائد تفصیل علامہ کرمانی نے کی ہے۔

أَوَ مُخرِجِيَّ ھُم: امام ابو القاسم سہیلی فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کو حب وطن غالب آئی شاق گذرا کہ وطن مبارک چھوڑیں، معلوم ہوا کہ حبِ وطن فطری امر ہے، کسی چیز کے ترک پر اضطراب نہ ہوا صرف اس پر ہوا، نیز قاعدہ ہے کہ انسان کو مالوفات بشریہ چھوڑتے ہوئے طبیعت پر گرانی ہوتی ہے کہ کیسے چھوڑیں؟ وجہ بھی ہے کہ جد امجد حضرت اسماعیل کا مکان ہے، بیت اللہ ہے، پورا وطن ہے ۳ یہ بھی ممکن ہے جیسا کہ علامہ بلقینی نے لکھا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی طبیعت متاثر ہوئی کہ میں تو خیر خواہی کرتا ہوں اور وہ عداوت کا معاملہ کریں، ممکن ہے کہ دونوں چیزیں باعث سوال بنی ہوں۔

لم یأت رجل قط: دلیل ایسی واضح دی کہ پھر اشکال ہی باقی نہ رہا یعنی عادۃ اللہ یہی جاری ہے۔

یومک: یوم سے یا یومِ دعوت مراد ہے یا یومِ جہاد یا وقتِ اخراج، تینوں احتمال ہیں۔

مؤزّرًا: مفعول ہے ازر سے قوت کے معنی میں ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿اشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي﴾ یا ازار سے ماخوذ ہے بمعنی کمر کس کر مقابلہ کرنا جیسا کہ عرب کا شاعر کہتا ہے

قوم إذا حاربوا شدّوا مآزرھم

قزاز لکھتے ہیں کہ یہ مہموز نہیں ہے بلکہ واوی ہے وَازَرَیُوازِرُ سے ماخوذ ہے بمعنی معاونت کرنا، اسی سے وزیر ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ امام جوہری نے صحاح میں اسے عوام کی لغت قرار دیا ہے اور آزَرَ کو فصیح قرار دیا ہے۔

ثم لم ینشب ورقة: ینشب نَشِبَ یَنْشَبُ نشبًا سے ماخوذ ہے بمعنی لٹکنا، علاقہ رکھنا أي لم یتعلق بشيئ أي لم یثبت ورقة، اس سے معلوم ہوا کہ بعد واقعہ فوراً انتقال ہوا، لیکن ابن اسحٰق نے سیرت میں ذکر کیا کہ جب لوگ بلالؓ کو ستاتے تھے اور ورقہ ان کے پاس گزرتے تھے تو کہتے تھے: واللہ لإن قتلوک لأجعلن قبرک حنانا یعنی تمہاری قبر کو موضع متبرک بناؤنگا، اس سے معلوم ہوا کہ فوراً انتقال نہیں ہوا تھا بلکہ بعد میں زندہ رہے تھے۔

اس میں دو مسلک ہیں، بعض نے بخاری کی روایت کو سیرت کی روایت پر ترجیح دی، اسی کی طرف حافظ ابن قیم کا رجحان ہے بلکہ حافظ ابن قیم نے اسی کو ترجیح دی ہے، لیکن دوسرا مسلک جس میں دونوں کو جمع کیا جائے اور یہی بعض کا مختار ہے اور حافظ ابن حجر نے بعض جگہ شرح بخاری میں اس کو اختیار کیا کہ ممکن ہے کہ لمینشب راوی نے اپنے علم کے اعتبار سے کہا ہو بعد میں ورقہ زندہ رہے تا آنکہ بلال اسلام لائے، لیکن حافظ ابن قیم کا ہی اشکال ہے کہ ورقہ نے وإن یدرکني یومک أنصرک کہا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ناصر بنتے حالانکہ کسی حدیث میں اس کا ذکر نہیں؟ اس کا جواب حافظ ابن حجر نے دیا کہ ان کا مقصد یہ تھا کہ جب شہر سے نکالیں گے تب مدد کریں گے، لیکن حافظ کا جواب صحیح نہیں ہے، مومن ایسے وقت کا انتظار کرے یہ بعید ہے، اب کیا کریں! دوسرا ایک بعید جواب دیا کہ ممکن ہے کہ ورقہ اعانت کے کلمات خیر کہتے ہوں لیکن نقل نہ کیا گیا ہو، اس میں بھی بعد ہے، بظاہر مسلکِ ترجیح صحیح ہے۔

وفتر الوحي: فتر باب نصر سے ہے، خلل ہونا، رکنا، یہاں پر چار باتیں قابل ذکر ہیں (۱) مدت فترت کیا ہے؟ (۲) فترت کی حکمت؟ (۳) فترت کے بعد اول مانزل کیا ہے؟ (۴) فترت کے ایام میں نزول جبرئیل ہوا یا نہیں؟

مدت فترت کیا ہے؟ اس میں چار قول ہیں[۱] حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں وکانت الفترة قریبا من سنتین[۲]

حافظ ابن کثیر نے بعض حضرات سے نقل کیا کہ ڈھائی سال فترت تھی، عبد ضعیف کہتا ہے کہ یہ قول امام سہیلی نے الروض الانف میں ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اسی طرح بعض روایات مسندہ میں وارد ہے ۳ تین سال، امام احمد بن حنبل نے تاریخ میں امام شعبی سے مرسل نقل کیا کہ حضور اکرم ﷺ کی نبوت کے ایام میں تین سال تک حضرت اسرافیل مقرون رہے **فجعل یلقی الکلمة والشیئ**، پھر تین سال کے بعد جبرئیل کا تعلق قائم ہوا ونزل القرآن، فجعل یلقی الکلمة کی حکمت یہ تھی کہ آہستہ آہستہ امور غیب سے مانوس ہو جائیں مگر اس روایت کا امام واقدی نے انکار کیا ہے اور کہا کہ جبرئیل کے علاوہ اور کوئی فرشتہ حضور اکرم ﷺ سے مقرون نہیں ہوا ، لیکن قاعدہ ہے **المثبت مقدم علی النافي** تو وہ روایت راجح ہے تا آنکہ دلیل نہ قائم ہو جائے، اب سوال یہ ہے کہ جب حضرت اسرافیل مقرون بالنبوۃ رہے تو حضرت عائشہؓ نے کیوں ذکر نہیں کیا؟ امام ابو شامہ نے جواب دیا کہ ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اختصار کر دیا ہو یا ان کو حضرت اسرافیلؑ کے واقعہ کا علم نہ ہوا ہو ۴ چوتھا قول یہ ہے کہ مدت فترت چند ایام تھے جیسا کہ ابن سعد کی بعض روایات سے معلوم ہوا، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اسی کو ترجیح دی۔

فترت کی حکمت کیا ہے؟ اس میں تین احتمال ہیں ۱ تا کہ آنحضرت ﷺ کو جو ناگہانی طور پر جبرئیل کے آنے کی وجہ سے خوف ہوا وہ دور ہو جائے ۲ تا کہ حضور اکرم ﷺ کو رغبت اور شوق پیدا ہو جائے، چنانچہ آپ کی ایسی حالت تھی جو کتاب التعبیر میں ہے کہ بارہا حضور اکرم ﷺ پہاڑ کی چوٹی پر جا کر جان دینا چاہتے **فیتبدّی له جبرئیل وقال: إنک رسول الله حقًا**، اس سے سینۂ انور میں سکون و قرار آجاتا ۳ تا کہ نازل شدہ الفاظ میں حضور اکرم ﷺ غور کریں، ظاہر ہے کہ جو قرآن کریم ابتداء میں اترا وہ ایسے مضامین عالیہ پر مشتمل ہے جو سرنامۂ عنوان ہے اس کے بعد کے لئے، اسکی پوری وجہ بتلا چکا کہ اقرأ کی آیات خمسہ عقائد، توحید، احکام، اخبار بالمغیب کو مشتمل ہے۔

فترت کے بعد کیا نازل ہوا؟ بخاری کی روایت سے معلوم ہوا کہ سورۂ مدثر ہے لیکن ابن اسحق سے منقول ہے کہ سب سے اول سورۂ والضحیٰ ہے، اس کے نزول میں مختلف روایات ہیں لیکن سب مقدوح و مخدوش ہیں متکلم فیہ ہیں، ارجح یہ ہے کہ سورۂ مدثر اتری، البتہ سورۂ والضحیٰ کا نزول ایک اور فترت کے بعد ہے جو دو تین دن

کی تھی، اس میں یہ ہوا تھا کہ دو دن تک وحی نہیں اتری تھی تو ابو لہب کی بیوی عوراء نے کہا تھا **أری شیطانک إلّا قد قلاک** اس پر سورۂ والضحیٰ اتری، تو اس فترت کے بعد نزول ہے اور ان دونوں میں فرق ہے۔

فترت کے ایام میں نزولِ جبرئیل ہوا یا نہیں؟ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس میں قرآن نہیں اترا البتہ حضرت جبرئیلؑ آتے تھے، عبد ضعیف کہتا ہے کہ اس کی تائید اس روایت سے ہے جس کو نقل کر چکا **أي تبدّی له جبرئیل**.

قال: وهو يحدّث: اس میں ھو ضمیر کس طرف راجع ہے؟ اس میں اختلاف ہے، علامہ کرمانی، علامہ عینی، شیخ الاسلام زکریا الانصاری کی رائے ہے کہ ضمیر کا مرجع جابر ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ اس کا مرجع حضور اکرم ﷺ ہیں اگرچہ مذکور نہیں، اسکی دلیل یہ ہے کہ آگے بخاری کی کتاب التفسیر میں بطریق زہری **عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن جابر قال قال رسول الله ﷺ: وهو يحدّث عن فترة الوحي** واقع ہوا ہے، معلوم ہوا کہ **وهو يحدّث** کی ضمیر حضور اکرم ﷺ کی طرف ہے۔

كرسي: بضم الکاف وکسرہ، اس سے کرسی پر جلوس ثابت ہوا، چنانچہ صحیح مسلم (ص ۲۸۷)، نسائی، الادب المفرد للبخاری میں ثابت ہے، روایت ہے کہ ایک دن حضور اکرم ﷺ تشریف فرما تھے **فجاء رجل (هو أبو رفاعة) وسأل لا يعلم دينه فدعا بكرسي حسبت قوائمه من حديد**، حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب پنجاب کے علاقہ میں لاہور یا کہیں تھے وہاں مسجد میں کرسی پر بیٹھ کر وعظ دے رہے تھے، ایک آدمی کو خطرہ گزرا کہ مسجد میں کرسی پر بیٹھ کر وعظ؟ مولانا انور شاہ کو فوراً مکشوف ہوا تو مسلم کی یہ روایت پڑھی۔

فأنزل الله: روایت میں **زمّلوني** ہے اور نزول سورۂ مدثر کا ہے اس میں مناسبت نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ سورۂ مدثر اسی واقعہ میں اتری، **زمّلوني** سے شبہ نہ ہو کہ سورۂ مزمل اتری اس لئے کہ راوی نے روایت بالمعنی کی ہے، اس کے دوسرے لفظ میں **دثّروني** ہے، چنانچہ کتاب التفسیر میں یونس کی روایت میں اسی طرح ہے۔

﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ○ قُمْ فَأَنذِرْ﴾: یہ پانچ آیات ہیں اس میں پانچ احکام ہیں، ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ میں تنبیہ ہے اس پر کہ جو ابتداء امر میں پیش آیا کہ اس میں حرج نہیں جو پہنا، لیکن ﴿قُمْ

﴿فَأَنذِرْ﴾ حضور اکرم ﷺ کو قم کہا، اس میں احتمال یہ ہے کہ معنی حقیقی مراد ہو یا مجاز و کنایہ ہے تصمم سے، مطلب یہ ہے کہ پختہ امر ہے کہ اٹھ کر انذار کریئے، ڈرایئے۔

سوال یہ ہے کہ نبی امی ﷺ جس طرح نذیر ہیں اسی طرح بشیر بھی ہیں، تو صرف انداز کا امر کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان کا حکم اترا اس وقت تبشیر کا موقع نہیں تھا، عوام سب کافر تھے اس لئے حضور ﷺ کو انذار کا امر ہوا تھا لیکن جب آپ ﷺ پر لوگ ایمان لائے تو انذار و تبشیر دونوں اتری، اللہ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾

﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾: اس میں تکبیر سے کیا مراد ہے؟ حنفیہ نے اسے تکبیر تحریمہ پر حمل کیا لیکن آیت کا عموم چاہتا ہے کہ تحریمہ کے ساتھ اختصاص نہیں مطلق تعظیم کا امر ہے۔

﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾: تطہیر ثیاب سے کیا مراد ہے؟ دو قول ہیں [۱] تطہیر ثیاب حقیقت پر ہے چونکہ یہ شرائط صلاۃ میں سے ہے اس لئے اس کا امر ہوا، یہ تفسیر ابن عباس سے مروی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کیا [۲] ابن عباسؓ سے دوسری تفسیر یہ ہے کہ ثیاب سے مراد نفس اور تطہیر سے مراد نقائص سے پاک کرنا ہے یعنی آثام وغیرہ کو چھوڑیئے۔

﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾: رِجز بکسر الراء وضمہ، مراد اوثان ہیں، سوال یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اوثان کی پرستش نہیں کی پھر ترک کا کیوں امر کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد اوثان اور ان کے متبعین کی طرف التفات سے منع کرنا ہے، یا ہر قسم کی گندگی مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ اوثان چھوڑے رکھئے یعنی جیسے اب تک کنارہ کش رہے آئندہ بھی کنارہ کش رہیے۔

یہ قرآن کریم کی آیات ہیں جو اہم مسائل پر مشتمل ہیں جیسا کہ اول نزول والی آیات سورۂ اقرأ کی اہم مسائل پر مشتمل تھی۔

حمي الوحي: أي كثر، حمي النار إذا اشتدت النار، حمي الوطيس و حمت الشمس مراد کثرت سے آنا ہے۔

وتتابع: أي تواتر، یعنی وحی مسلسل شروع ہوئی پھر انقطاع نہ ہوا۔

تابعه عبدالله بن یوسف: اس میں ضمیر مفعول یحیی کی طرف راجع ہے جو بخاری کے استاد ہیں، حاصل یہ ہے کہ یحییٰ نے جس طرح لیث سے نقل کیا ایسے ہی عبداللہ بن یوسف نے بھی، اسی طرح ابو صالح نے نقل کیا ہے، یہ ابو صالح کون ہے؟ علامہ کرمانی نے دو احتمال ذکر کئے ہیں ۱ عبداللہ بن صالح کاتب ۲ عبدالغفار بن داؤد حرانی، علامہ کرمانی نے اول کو اظہر قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر نے دمیاطی سے دوسرے احتمال کو بیان کیا ہے لیکن پھر کہا کہ صواب یہ ہے کہ یہ عبداللہ کاتب ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ روایت عبدالغفار کے واسطہ سے نہیں ملتی ہے بلکہ ابو صالح کے طریق سے ہے، حسن بن سفیان نے مسند میں اسی طرح نقل کیا ہے، ابن یوسف کی روایت (ص ۴۸۰) پر ہے۔

وتابعه هلال: یہاں ضمیر مفعول عائد ہے عقیل کی طرف، رداد دو دال سے، دال اول مشدد ہے، ہلال کی روایت محمد بن یحییٰ ذہلی نے کتاب الزہریات میں روایت کی ہے۔

وقال یونس و معمر: بوادره: یعنی یونس و معمر نے بھی متابعت کی عقیل کی لیکن الفاظ مختلف ہیں، انکا لفظ بوادر ہے اور عقیل کا لفظ یرجف فؤادہ ہے لیکن معنی دونوں کے متحد ہیں، اس لئے کہ رجفانِ بوادر علت ہے رجفانِ فؤاد کی اس لئے کوئی معنوی فرق نہیں ہے، یونس کی روایت کتاب التفسیر میں ہے اور معمر کی کتاب التعبیر میں ہے۔

تابعه میں متابعت کی تفسیر کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی راوی کے بارے میں تفرد کا اندیشہ ہے تو دواوین حدیث کو دیکھو کہ کسی نے موافقت کی ہے یا نہیں؟ تو دو حال ہے یا کوئی راوی موافقت کرتا ہے استاد میں یا شیخ الشیخ میں، اگر استاد میں موافقت کرتا ہے تو یہ متابعت تامہ ہے اور شیخ الشیخ میں متابعت ہے تو یہ متابعت ناقصہ ہے، جس قدر اوپر ہو متابعت بڑھے گی، جیسے یہ دو مثال ہے، امام بخاری نے دونوں کو ذکر کیا ہے، عبداللہ بن یوسف اور ابو صالح کی متابعت تامہ ہے، انہوں نے یحییٰ بن بکیر کی متابعت استادِ بخاری لیث سے کی، لیکن آگے ہلال اور یونس اور معمر نے لیث کی متابعت کی یہ متابعت ناقصہ ہے کہ اوپر چل کر متابعت کی۔

متابعت کا فائدہ یہ ہے کہ روایت میں قوت پیدا ہو جاتی ہے، متابعت میں اتحاد الفاظ شرط نہیں ہے جیسا کہ

محققین نے کہا ہے لیکن علامہ عراقی فرماتے ہیں کہ امام بیہقی کے نزدیک الفاظ میں بھی اتحاد شرط ہے، مگر امام بخاری کا طرز اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اتحاد الفاظ بھی ضروری نہیں البتہ صحابی کا اتحاد ضروری ہے ورنہ وہ شاہد ہو جائے گا، اور گاہے ایک کا دوسرے پر اطلاق آتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

الحديث الرابع

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: أَخبَرَنَا أَبُو عَوانَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَالِجُ مِنَ التَّنْزِيلِ شِدَّةً، وَكَانَ مِمَّا يُحَرِّكُ شَفَتَيْهِ - فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما: فَأَنَا أُحَرِّكُهُمَا لَكُمْ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحَرِّكُهُمَا، وَقَالَ سَعِيدٌ: أَنَا أُحَرِّكُهُمَا كَمَا رَأَيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما يُحَرِّكُهُمَا، فَحَرَّكَ شَفَتَيْهِ - فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ۝ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ قَالَ: جَمْعُهُ لَكَ فِي صَدْرِكَ وَتَقْرَأَهُ: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ قَالَ: فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرَأَهُ، فَكَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ ذَلِكَ إِذَا أَتَاهُ جبريل اسْتَمَعَ فَإِذَا انْطَلَقَ جبريل قَرَأَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا قَرَأَهُ.

ترجمہ: موسیٰ بن اسماعیل نے حدیث بیان کی، فرمایا کہ ہمیں ابو عوانہ نے خبر دی کہ ان سے موسیٰ بن ابی عائشہ نے حدیث بیان کی کہ ان سے سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے باری تعالیٰ کا قول لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ کے بارے میں یہ حدیث بیان فرمائی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وحی کے نزول سے سخت مشقت برداشت فرماتے تھے اور آپ اکثر لبہائے مبارک ہلایا کرتے تھے، ابن عباس نے فرمایا کہ میں تمہیں اسی طرح ہونٹ ہلا کر دکھلاتا ہوں جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہلایا کرتے تھے اور سعید نے فرمایا کہ میں بھی ان کو ہلا کر دکھلاتا ہوں جیسا کہ میں نے حضرت ابن عباس کو

ہلاتے دیکھا ہے پھر انہوں نے اپنے دونوں ہونٹوں کو حرکت دی، چنانچہ باری تعالیٰ نے آیت نازل فرمائی کہ اے محمد! آپ جلدی کرنے کے لئے قرآن کریم کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دیجئے، اس کو جمع کرنا اور پڑھوا دینا ہمارا کام ہے، فرمایا آپ کے سینے میں اسے جمع کر دینا اور جب آپ چاہیں اس وقت تلاوت کرا دینا پھر جب ہم اس کو پڑھیں تو آپ اس کے تابع ہو جایا کیجئے، فرمایا بغور سماعت فرمایئے اور خاموش رہیئے، پھر اس کا بیان کرنا ہمارے ذمہ ہے، ابن عباس نے فرمایا کہ اس کے بعد جب بھی جبرئیلؑ آتے آپ بغور سماعت فرماتے اور جب جبرئیل تشریف لے جاتے تو اسی طرح قرأت فرماتے جس طرح جبرئیل نے پڑھا تھا۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما: یعنی ابن عباسؓ سے اللہ تعالیٰ کے قول کی تفسیر میں یہ منقول ہے۔

ابن عباسؓ کی صحیح بخاری میں (۲۱۷) حدیثیں ہیں، ان کی تمام مرویات ابن حزم کے بیان کے مطابق ڈیڑھ ہزار ہیں، علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ عبد اللہ بن عباسؓ کی تمام روایات (۱۶۶۰) ہیں، حضرت ابن عباسؓ صغار صحابہ میں ہیں، ہجرت سے چند سال قبل ولادت ہوئی تھی، اس لئے بیشتر روایات دوسرے صحابہ سے لی ہیں، اور عامہ روایات مراسیل صحابہ میں ہیں اس لئے کسی روایت میں سماع کی تصریح ہو تو علماء اس پر تنبیہ کرتے ہیں، براہ راست حضور ﷺ سے کتنی سنی ہیں اس میں کئی قول ہیں (۱) دس روایات سنی، یہ محمد بن جعفر غندر کی رائ ہے (۲) نو روایات سنی، یہ یحیی القطان، یحیی بن معین اور امام ابوداؤد کی رائے ہے (۳) چار روایت سنی، یہ امام غزالی نے مستصفی میں لکھا ہے لیکن یہ قول غرائب میں سے ہے (۴) ابن قطان نے کتاب الوہم والایہام میں بعض سے نقل کیا کہ سترہ روایات سنی (۵) پانچواں قول یہ ہے کہ تیس روایات سے کم سنی، یہ حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے، اور شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی میں حافظ ابن قیم نے الوابل الصیب فی شرح الکلم الطیب میں نقل کیا ہے (۶) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ چالیس سے زائد روایات ایسی ہیں جس میں سماع کی تصریح موجود ہے ضعاف کو چھوڑ کر، نیز بثّ و حضرتُ کی روایات کو چھوڑ کر (۷) عبد اللہ بن الامام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ وہ روایات جس میں رایتُ و سمعتُ، بثُّ و حضرتُ فرمایا ہے وہ اسّی یانیف و سبعون ہیں (۸) امام ابوالحسن ابن قطان فاسی فرماتے ہیں کہ ابن عباسؓ سے جو بھی روایات منقول ہیں ان سب کو سماع پر حمل کیا جائے گا الا یہ کہ جس میں واسطہ کی تصریح ہو گویا سب مسندات ہیں اور مراسیل کم ہیں، مگر حقیقۃً یہ اقوال سات ہی ہیں، اور اخیری قول توسع کا ہے، آٹھویں قول میں بثُّ و حضرتُ وغیرہ سب مرفوع میں داخل

ہو جائیں گے۔

یعالج: باب مفاعلت سے ہے علاج و معالجہ مصدر ہے بمعنی مشقت اٹھانا، یہ مشقت کیوں تھی؟ اس کی دو وجہ ہو سکتی ہے[1] چونکہ قرآن کریم اللہ کا کلام ہے اس میں اہمیت و ذمہ داری ہے تبلیغ کی اس لئے بوجھ زیادہ پڑتا تھا، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [2] دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ شدت اس وجہ سے تھی کہ حضور اکرم ﷺ کو اس کلام مقدس کے ساتھ محبت ہے اس محبت کی وجہ سے چاہتے تھے کہ بالکل محفوظ رہے کوئی لفظ ذہن مبارک سے نہ اتر جائے اس لئے ہمہ تن گوش ہو کر یاد کرتے، اس میں حضور اکرم ﷺ کو مشقت بہت زائد برداشت کرنی پڑتی تھی۔

وکان ممّا یحرّک شفتیه: یہاں پر تین باتیں ہیں۔

(۱) **ممّا کے معنی کیا ہیں؟** اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے[1] بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رُبما کے معنی میں ہے، قاعدہ ہے کہ ما پر مِن آئے تو رُبما کے معنی میں آتا ہے اور قلیل و کثیر دونوں معنی میں مستعمل ہے [2] ثابت سر قسطی سے منقول ہے کہ ممّا، کثیرًا امّا کے معنی میں ہے، حدیث شریف میں ہے وکان رسول اللہ ممّا یقول لأصحابه من رأی منکم رؤیا [3] یہ مِن حرف جار ہے اور سببیہ ہے، اور ما الذی کے معنی میں ہے، اور کان کی ضمیر علاج کی طرف راجع ہے جو یعالج سے سمجھ میں آرہا ہے، تقدیر عبارت ہے وکان العلاج ناشیا من الذي یحرّک شفتیه [4] مِن حرف جار ہے اور ما، مَن کے معنی میں مستعمل ہے اگرچہ ما غیر ذوی العقول کے لئے وضع ہے لیکن ذوی العقول کے لئے بھی مستعمل ہے أي کان ممّن یحرّک، اخیر کی دو توجیہ علامہ کرمانی نے کی مگر دونوں ضعیف ہیں جیسا کہ طرق کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ بعض طرق میں وکان ممّا یحرّک شفتیه کا ذکر ہوا اور اس کے قبل یعالج کا ذکر نہیں ہے۔

(۲) **تحریک شفتین یا تحریک لسان؟** اس روایت میں تحریک شفتین کا ذکر ہے جبکہ قرآن کریم میں ہے ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ تو آیت و روایت میں توافق نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ الفاظ اصل میں زبان سے ادا ہوتے ہیں اور شفتین اس کے لئے معین ہیں، انسان کو بادی النظر میں شفتین نظر آتے ہیں اس لئے

حدیث میں شفتین کا ذکر کیا ورنہ اداء اصل میں زبان سے ہوتا ہے اس لئے قرآن کریم میں اس کو ذکر کیا ویسے دونوں ایک دوسرے سے منفک نہیں بلکہ لازم ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ بعض روایت میں کان ممّا یحرّک شفتیه ولسانه ہے جیسا کہ بخاری و مسلم میں امام ابو عوانہ کے طریق سے ہے تو اس میں اختصار ہے راوی کی طرف سے۔

(۳) تحریک شفتین کیوں فرماتے تھے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا مقصد یہ تھا کہ قرآن کریم یاد ہو جائے، صحیح بخاری میں ہے یخشی أن ینفلت لفظه کوئی لفظہ نہ نکل جائے، بعض روایت سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کو اس سے محبت تھی چنانچہ محبت اس کا ہونا امر استعجابی نہیں، محبوب کا کلام ہے اور محبوب کے کلام سے محبت ورغبت ہوتی ہی ہے جس کا مقتضی یہ تھا کہ یاد کریں اور نہ بھولیں اس لئے زبان اور ہونٹوں کو حرکت دیتے اور رٹتے تھے اس میں مشقت ہوتی تھی۔

قال ابن عباس ﷺ: فأنا أحرّ کهما لک: سوال یہ ہے کہ سعید نے اپنے شاگرد موسی بن ابی عائشہ سے کہا کما رأیت ابن عباس ﷺ یحرّ کهما لیکن ابن عباسؓ نے سعید سے نقل کیا تو رأیت رسول الله یحرّ کهما نہ فرمایا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قصہ ابتداء نزول میں پیش آیا جیسا کہ امام بخاری کا رجحان ہے کہ بدوَ الوحی میں اس کو ذکر کیا، اور حضرت ابن عباسؓ کی ولادت ہجرت سے تین سال قبل تھی تو وہ کیسے دیکھ سکتے تھے؟ اس لئے کما رأیت رسول الله یحرّ کهما نہ فرمایا، پھر سوال یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ کہاں سے لیا؟ اس کا جواب یہ کہ ممکن ہے کہ صحابی کے واسطہ سے لیا ہو یا حضور ﷺ نے ابن عباسؓ کو اس کی اطلاع کی ہو، حافظ ابن حجر نے احتمال ثانی کو راجح کیا ہے کہ مسند طیالسی میں اس کی تصریح ہے، میں نے مطبوعہ نسخ میں تلاش کیا کچھ نہیں ملا لیکن مطبوعہ نسخ میں سقطات بھی ہیں، ممکن ہے کہ سقوط ہو گیا ہو۔

قال: جمعه لک في صدرک: جَمَعَهٗ فعل ماضی کے ساتھ اور صَدرُک اس کا فاعل ہو گا، جمع کر دے گا اس کو تمہارے واسطے تمہارا سینہ، دوسری روایت میں جَمْعُهٗ مصدر ہے اور صدر فاعل ہے، ہر دو صورت میں جمع کی نسبت صدر کی طرف مجازی ہے، اس لئے کہ علوم سینہ میں محفوظ ہیں تو ظرف کی طرف منسوب کر دیا لأنه محل للحفاظة، مطلب ہے جمعه لک في صدرک چنانچہ کشمیہنی حموی کی روایت فی

صدرک ہی ہے، یہ ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ﴾ کی تفسیر ہے۔

وتقرأه: یہ ﴿وَقُرْءَانَهُ﴾ کی تفسیر ہے، حاصل یہ کہ ہمارے ذمہ محفوظ کرنا ہے اور آگے یہ بھی ذمہ ہے کہ زبان چالو کر دیں گے جس سے آپ پڑھنے لگیں گے۔

یہاں جمعه لک کی تفسیر یہ کی، بعض نے جمعہ کی تفسیر حفظ سے کی ہے جیسا کہ قتادہ سے عبد الرزاق نے نقل کیا ہے، قتادہ سے دوسری تفسیر طبری میں منقول ہے جمعه أي تأليفه.

﴿فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ﴾: اس کی تفسیر ابن عباسؓ سے مروی ہے فاستمع له وأنصت، استماع وانصات ایک نہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے، استماع یعنی اصغاء کان لگانا، اور انصات سکوت کو کہتے ہیں اور سکوت کے لئے اصغاء لازم نہیں، اس کی مثال آیت کریمہ ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْءَانُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾ ہے، یہ حافظ ابن حجر کا کلام ہے، حافظ نے یہاں تو فرق مان لیا، لیکن مسئلہ قراءت خلف الامام میں نہ حافظ نہ کوئی شافعی اور نہ میں مانوں گا، دو چیز ہے ایک استماع ہے کان لگانا اور دوسرے انصات سکوت مع الاصغاء کو کہتے ہیں مطلق سکوت نہیں، لہٰذا اس صورت میں اس آیت ﴿فَاسْتَمِعُوا﴾ سے مطلق قراءت خلف الامام میں سکوت اخذ کرنا صحیح نہیں جیسا کہ ابن الہمام نے کیا ہے، البتہ جہری نماز میں قرأت کے خلاف حکم ہے اس لئے کہ استماع وانصات کا امر ہے اور استماع علی قراءة الامام جب ممکن ہے جبکہ مستمع ساکت ہو اور سنے، ساکت نہیں تو وہ خود مشغول ہے اس لئے نہ استماع ہوا نہ انصات، مسئلہ اپنی جگہ پر آئے گا انشاء اللہ۔

﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾: اور کتاب التفسیر میں ابن عباسؓ سے اس آیت ﴿فَإِذَا قَرَأْنَهُ﴾ کی تفسیر فإذا بيّناه فاعمل به ہے، یہ تفسیر ابن ابی حاتم نے روایت کی ہے عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، قتادہ وغیرہ سے تفسیر منقول ہے ﴿فَإِذَا قَرَأْنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ﴾ أي فاتبع حلاله واجتنب حرامه.

مصنف نے اس کی تفسیر کی ثم إن علينا أن تقرأه سے، معلوم ہوا کہ بیان سے مراد یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو قراءت کی قوت دی جائے گی، حافظ ابن حجر اس تفسیر کے نقل کے بعد فرماتے ہیں کہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ﴿إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ سے مراد مجملات کا بیان اور مشکلات کا ایضاح ہے۔

تاخیر بیان عن وقت الخطاب: اس سے مسئلہ مختلف فیہا پر روشنی پڑتی ہے کہ تاخیر بیان مجمل عن وقت الخطاب عند الجمہور جائز ہے اور یہی امام شافعی سے منصوص ہے، معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے، علامہ ابو الطیب بن الباقلانی نے سب سے اول اس سے استدلال کیا ہے لیکن یہ استدلال مشکل ہے، اس آیت کی تفسیر ہی میں اختلاف ہے کہ توضیح مجملات و مشکلات مراد ہے یا قراءت مراد ہے؟ جب خود آیت محتمل ہے تو اس سے استدلال کیسے صحیح ہے؟ فریق مخالف کہے گا کہ آیت سے دوسرے معنی مراد ہے اور دلیل میں ابن عباسؓ کا اثر بیان کردے گا، خلاصہ یہ ہے کہ یہ استدلال ناتمام ہے۔

علامہ ابو الحسین البصری فرماتے ہیں کہ ایضاح مجمل مراد نہیں بلکہ بیان تفصیلی مراد ہے، حاصل یہ ہے کہ یہاں بیان تفصیلی کا ذکر ہے، اس کی تاخیر کے جائز ہونے سے تاخیر بیان مجمل عن وقت الخطاب کا جواز لازم نہیں آتا ہے تو مدعی درست نہیں ہے، مدعی جب درست ہوگا جب مجمل کا بیان موخر ہو، مزید بیان کے معنی مطلق اظہار کے ہیں، جیسا کہ کہتے ہیں بان الکوکب أي ظھر تو اظہار کے لئے اجمال کا اظہار ضروری نہیں، ممکن ہے کہ بغیر اجمال کے اظہار ہو، اس کی تائید اس سے ہے کہ بیان وغیرہ کی ضمیر قرآن کی طرف ہے اور سب قرآن مجمل نہیں بلکہ بعض قرآن مجمل ہے، تو معلوم ہوا کہ یہاں اجمال و تفصیل کے مسئلہ سے بحث نہیں ہے۔

بعض اشاعرہ نے جواب دیا کہ بیان وغیرہ میں تعمیم کرلیں گے، جس میں معنی کا اظہار اور بیان کی تفصیل وغیرہ سب آجائے، اس صورت میں استدلال صحیح ہے، اصل بات یہ پیش آئی کہ یہاں یہ تفسیر کی ہے آیت کی اور کتاب التفسیر میں ثم إن علینا أن نبیّنه بلسانک ہے، یہ لفظ اسی بات کو چاہتا ہے کہ ﴿إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ کے وہ معنی ہیں جو حافظ ابن حجر نے دوسری میں مراد لیا ہے اور اس کو نقل کیا ہے وھي بیان مجملاته و توضیح مشکلاته مگر یہ ہو سکتا ہے کہ أن تقرأہ کی شرح وہ کریں جو مناسب ہو ابن عباسؓ کی اس شرح کے جو تفسیر میں ہے أي ﴿إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ بقراءته و بیانه علی قومه، اب آئندہ أن نبیّنه بلسانک و تقرأہ میں مخالفت نہ ہوگی۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ معنی مراد لیں کہ بیان سے مراد انطلاق لسانی ہے یعنی آپ ﷺ کی زبان کو گویا

کردیں گے وہ واضح کر کے پڑھے گی، بہر صورت حضرت ابن عباسؓ سے مختلف الفاظ مروی ہیں، اور یہ ممکن ہے کہ احدی التفسیرین کو دوسرے کی طرف لوٹائیں۔

محلِ عقل قلب ہے یا دماغ؟ یہاں جمعہ لک صدرک سے اس مسئلہ پر استدلال کیا کہ محلِ عقل قلب ہے یا دماغ؟ اس میں اختلاف ہے، اشاعرہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ محلِ عقل قلب ہے، یہی فلاسفہ سے نقل کیا گیا ہے، اطباء، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام احمد سب کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ محلِ عقل دماغ ہے، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مبدأ عقل قلب اور منشاءِ ظہور دماغ ہے، جو کہتے ہیں کہ محلِ عقل قلب ہے ان کا استدلال قرآن کی آیات ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ وغیرہ سے ہے، دماغ والے استدلال کرتے ہیں کہ دماغ مصدوم ہو جائے تو عقل ماؤف ہو جاتی ہے، معلوم ہوا کہ محلِ عقل دماغ ہے لیکن یہ دلیل تام نہیں، ممکن ہے کہ کسی ایک پر صدمہ ہو اور دوسرے اعضاء بھی متاثر ہوں، اسی دماغ میں خلل سے بعض وقت انگلیوں میں خلل آجاتا ہے، اسی دماغ میں ایسا اثر ہے جس سے مثانہ پر اثر پہونچتا ہے لہٰذا یہ دلیل واضح نہیں، میں اس مسئلہ کو کتاب الایمان میں نعمان بن بشیر کی حدیث الحلال بیّن والحرام بیّن کے ذیل میں وضاحت سے بیان کروں گا۔

آیت کا ربط ماقبل اور مابعد سے: دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ یہ قرآن کریم کے جس سورۃ کی آیت ہے وہ سورۂ قیامہ ہے، اس سورۃ میں قیامت کا ذکر کیا ہے پھر یہ آیت ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ﴾ آئی ہے اور پھر قیامت کا ذکر شروع ہو گیا، تو اشکال یہ ہے کہ یہ بیچ کی آیت کہ اس سے اول بھی قیامت کے احوال ہیں بعد میں بھی ہیں ان آیات کا ربط نہیں۔

روافض نے اس سے استدلال کیا کہ یہ مصحف دورِ عثمانی کا جمع کردہ ہے اور بہت سی آیات کو جان بوجھ کر حذف کر دیا ہے، اصلی قرآن چالیس پارہ کا تھا جس میں دس پارہ کو حذف کر دیا۔

لیکن یہ اعتراض بالکل بے محل ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ اگر وعدہ صادق ہے تو اس کا ایک جزء بھی ضائع نہ ہو گا اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ سچا ہے اس

لئے کہ رسول اللہ ﷺ خاتم النبیین ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَـٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّـۧنَ﴾ تو خاتم النبیین ہونا ایسی واضح شاہراہ لائے گا جس میں کوئی خلل نہ ہوگا اور دستور زندگی میں کوئی فتور نہ ہوگا، اب اگر قرآن حکیم کے بارے میں واہی تباہی خیالات کو لائیں تو مطلب یہ ہوگا (نعوذ باللہ) کہ حضور اکرم ﷺ پر قرآن کریم محفوظ نہ رہا، نیز اللہ تعالیٰ کے وعدہ کا خرق لازم آئیگا: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اس میں خلاف کرے، مزید یہ کہ اگر مان لیں کہ دس پارہ ختم کردے تو لازم آئے گا کہ شریعت ناقص و ناتمام ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ببانگ دہل اعلان ہے: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ تو لازم آئے گا کہ یہ اعلان غلط ہو، ظاہر ہے کہ یہ اعتراض ناشی ہے قلت تدبر اور حماقت سے، ایسا خدا جو ہر چیز پر قادر ہے وہ کیا اس پر قادر نہیں کہ قرآن کریم کی حفاظت کرے۔

واضح دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم حضور اکرم ﷺ پر جب سے اترا ہے تب سے لے کر اب تک انہی الفاظ سے موجود ہے یہ محفوظ ہونے کی دلیل ہے، یہ قرآن کریم جس شکل میں آج ہے آج سے سو دو سو تین سو چار سو پانچ سو چھ سو سات سو ہزار سال پہلے سے محفوظ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ کروڑوں اربوں نسخے قرآن کے عرب و عجم میں موجود ہیں سب متحد ہیں اس کے الفاظ میں، برخلاف اناجیل وغیرہ کو دیکھ لو کہ الگ الگ ہیں، پھر ان میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بیانات بھی ہیں، یہ بھی نہیں کہ صرف اللہ تعالیٰ کا کلام ہو، میں نے خود انجیل کا مطالعہ کیا سخت انتشار ہے، بہر صورت یہاں اشکال ہے کہ تین آیت کے علاوہ سب میں قیامت کا ذکر ہے۔

اس اشکال کے حل میں مختلف صورتیں اور جواب ہیں۔

(۱) قفال کہتے ہیں کہ ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ﴾ میں خطاب حضور اکرم ﷺ کو نہیں ہے بلکہ یہ خطاب اس انسان کو ہے جس کا ذکر آیت کریمہ ﴿يُنَبَّؤُا الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ میں ہے، اسی کو کہتے ہیں: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾ یعنی جب قیامت میں اعمال فاضحہ کا علم انسان کو ہوگا اور اس کو بتلائیں

گے کہ دیکھو! یہ کام تم نے کئے اور متنبہ کریں گے کہ یہ تمہارے اعمال ہیں تو اس وقت وہ طرح طرح کے اعذار پیش کرے گا، ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۝ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾ سو اس وقت حکم ہو گا ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ زبان چلا کر گربڑ کرنا چاہتا ہے ہم نے حفاظت سے بیان رکھا ہے، اب بیان کو ظاہر کریں گے تو اچھی طرح سن لے، پھر دوبارہ بیان ہو گا کہ تیرا ٹھکانہ کیا ہے، اب کلام میں بے ربطی نہیں رہی، خلاصہ یہ ہے کہ یہ اسی انسان کا کلام ہے، مگر یہ توجیہ جب مانیں گے جب بخاری کی روایت نہ ہوتی، اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان آیات کا تعلق حضور اکرم ﷺ کی ذاتِ اطہر سے ہے اور آپ ہی مخاطب ہیں اب کیا جواب ہو گا؟ علماء نے اور جواب دیئے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ قرآن کریم کا بھی ایک ضابطہ ہے کہ جب کتاب عملی کا ذکر کرتا ہے تو کتاب احکام کا بھی ذکر کرتا ہے، اس سورت میں یہی بات ہے، نامۂ عمل کا ذکر ہے ﴿يُنَبَّؤُا الْإِنسَانُ﴾ سے، آگے چل کر ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ﴾ سے قراءت کا ذکر کیا ہے اس کی مثال سورۂ اسراء، سورۂ کہف، طٰہٰ وغیرہ ہے۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم نے اس آیت میں نفس انسان کا ذکر کیا ہے تو مناسب ہوا کہ نفس محمدی کا بھی ذکر کر دیں اور متنبہ کر دیں کہ جس کا نفس اشرف النفوس ہے ان کو چاہیے کہ اخلاق عالیہ پر ہوں۔

(۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں ایسا ہے جیسا کہ بیچ درس میں طالب علم کوئی گڑبڑ کرے تو استاد بے ربط بات کہہ دیتا ہے اور پھر اپنی بات پر چلا آتا ہے، اب ناواقف سمجھے گا کہ بے ربط کلام کر دیا! حالانکہ واقف سمجھے گا کہ بے ربط نہیں، بظاہر جب آیت کریمہ اتر رہی تھی اور ﴿وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾ تک پہونچے ہوں گے تو حضور اکرم ﷺ نے پڑھنا شروع کیا فوراً حکم آیا اوپر سے ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ﴾ تو یہ بالکل مدرس کی طرح سے متنبہ کرنے کی صورت ہے۔

(۵) حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے بیان القرآن میں جواب دیا کہ حق تعالیٰ نے ما قبل میں فرمایا تھا کہ انسان کو گزشتہ اعمال کی خبر دی جائے گی جو کیا کرایا وہ بتا دیا جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کو ہر

بات کا علم کلی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ قادر ہے کہ جب چاہے ذراسی دیر میں انسان کو جس شکل اور صورت میں وہ پہلے تھا اسی صورت میں دوبارہ پیدا فرمادے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:﴿بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾اس کی انگلیوں کے پوروں اور ان کے خطوط ونشانات کو بھی بالکل پہلے جیسا بنادیں، یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کا علم بھی بے انتہا اور اس کا احصاء اور محفوظ رکھنا بھی بے مثال ہو، چنانچہ ارشاد ہے﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾جب ایسا ہے اور اللہ تعالیٰ ایسے علیم وخبیر ہیں تو اب تنبیہ کی جارہی ہے آپ ﷺ کو کہ قرآن کے نزول کے وقت ایسی مشقت کیوں برداشت کرتے ہیں،﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ﴾ایسا نہ کریں بلکہ ہم نے آپ کو نبی ورسول بناکر بھیجا ہے تو ہم ہی آپ کے قلب میں اس قرآن کو محفوظ کردیں گے، آپ زبان کو حرکت نہ دیں،﴿إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾اور اس کو لوگوں تک پہونچانے کی ذمہ داری بھی ہماری ہی ہے، اس مناسبت سے یہ مضمون آگیا پھر اصل کلام شروع ہوگیا۔

(۶) حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی نے ایک عمدہ ربط بیان کیا ہے فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے وقوع قیامہ پر کلام کیا ہے اور منکرین پر تردید کی ہے اس میں حق تعالیٰ نے فرمایا:﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ﴾جب یہ معلوم ہوگیا تو حق تعالیٰ نے وسعت و قدرتِ علم بتلائی کہ وہاں ایسا ہوگا کہ﴿يُنَبَّؤُا۟ ٱلْإِنسَـٰنُ﴾انسان کو زندہ کرکے جو کیا اسپر مطلع کیا جائے گا، اس کی مثال ونظیر آگے بتلائی وہ حضور اکرم ﷺ کی ذاتِ گرامی کہ فرمایا:﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ﴾کہ آپ اس کے یاد کرنے کی مشقت برداشت نہ کریں ہم خود جاری کروادیں گے زبان پر، تو یہ نمونہ موجود ہے پھر آدمی کیوں نہیں ایمان لاتا ہے؟ اور حشر ونشر پر کیوں یقین نہیں کرتا ہے۔

(۷) حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی دو مراد ہے، مراد اولی، مراد ثانی، مراد اول جو قرآن پر نظر کرکے اور جو قرآن کے لفظ سے مشتق ہے سمجھ میں آئے، اور مراد ثانوی یہ ہے کہ قرآن کے معنی کسی روایت کے ذریعہ متعین کردئے جائیں، یہاں پر مراد ثانوی ہے، اور مرادِ ثانوی سے مرادِ اول کا انکار لازم نہیں آتا ہے، اب ان آیات کا تعلق مرادِ اول کے اعتبار سے اسی انسان سے ہے جس کا ذکر ابھی

کر چکا، تو ماسبق و مالحق میں ارتباط ہے، اور یہ امر زائد ہے جو شان نزول سے معلوم ہوا۔

مرادِ ثانوی واولی پر متنبہ کیا بعض محشی تلویح نے کہ خمر کے معنی جو امام ابو حنیفہ نے الماء النيّ إذاغلاو اشتدّ کے لئے ہیں وہ مرادِ اولی ہے اور خمر کے جو معنی دوسروں نے ماخامر العقل بیان کئے ہیں وہ مرادِ ثانوی ہے، تو مرادِ اول امام ابو حنیفہ نے لیا اور مراد ثانوی جمہور نے اختیار کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الحديث الخامس

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ (ح) وَحَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا يُونُسُ وَمَعْمَرٌ نَحْوَهُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم أَجْوَدَ النَّاسِ، وَكَانَ أَجْوَدُ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ حِينَ يَلْقَاهُ جِبْرِيلُ، وَكَانَ يَلْقَاهُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْ رَمَضَانَ فَيُدَارِسُهُ الْقُرْآنَ فَلَرَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم أَجْوَدُ بِالْخَيْرِ مِنَ الرِّيحِ الْمُرْسَلَةِ.

ترجمہ: ہم سے عبدان نے یہ حدیث بیان کی کہ ہمیں عبد اللہ نے حضرت امام زہری سے بطریق یونس یہ بتلایا ہے ح اور بشر بن محمد نے حدیث بیان کی فرمایا کہ عبد اللہ نے حضرت امام زہری سے بطریق یونس و معمر یہ بیان کیا کہ انہوں نے فرمایا کہ مجھے عبید اللہ بن عبد اللہ نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت سنائی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام لوگوں میں سب سے زیادہ سخی تھے، اور آپ کی سخاوت رمضان میں اس وقت انتہا کو پہنچ جاتی تھی جب جبرئیل علیہ السلام آپ سے ملاقات فرماتے تھے اور جبرئیل علیہ السلام رمضان شریف کی ہر رات میں آپ سے ملاقات فرماتے تھے اور قرآن کریم کا دور کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر کے معاملہ میں چلتی ہواؤں سے زیادہ تیز ہو جاتے تھے۔

حدثنا عبدان: یہ لقب ہے عبد اللہ بن عثمان کا، آگے عبد اللہ سے ابن مبارک مراد ہیں، عبدان تثنیہ ہے یا مستقل ہے؟ شاہ صاحب نے دونوں احتمال ذکر کئے ہیں، ممکن ہے کہ الف نون مبالغہ کے لئے ہو جیسا کہ علامہ زمخشری نے الکشاف میں سورۂ رحمن کی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ عرب کے چٹکلوں میں یہ ہے کہ حجازی محمل کو شغدف کہتے ہیں، میں نے محمل عراقی کے بارہ میں پوچھا کہ اسے کیا کہیں گے؟ تو ایک عربی بولا کہ جب محمل حجازی شغدف ہے تو یہ شغنداف ہے، كثرة الحروف تدل على كثرة المعاني تو عراقی محمل کے لئے

جو حجازی محمل سے بڑا ہوتا ہے شغنداف کہتے ہیں۔

لیکن صحیح یہ ہے کہ عبدان لقب ہے عبد اللہ بن عثمان کا، بچپن میں نام بگاڑ دیتے ہیں ان کا نام عبد اللہ تھا بگاڑ کر عبدان کر دیا جیسے علی بن حسن بغدادی کا علان، احمد بن یوسف سلمی کا حمدان، وھب بن بقیہ واسطی کا وھبان بنادیا، قالہ ابن الصلاح وغیرہ۔

ح: یہ ح بعض نسخ میں ہے، مگر یہاں خود اختلاف ہے کہ یہ ح ہے یا نہیں؟ جیسا کہ حاشیہ میں ن (نسخہ) سے معلوم ہوتا ہے، یہ حاء کتب متقدمین میں کم ہے متاخرین میں زائد ہے، صحاح ستہ مسند احمد میں ہے، اس میں بھی ابو داؤد و مسلم میں کثرت سے ہے بخاری میں کم ہے۔

یہ حاء حائل سے، یا تحویل سے، یا حدیث، یا صح کا مخفف ہے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں، پھر حاء مہملہ ہے یا خاء معجمہ؟

(۱) اکثر حضرات کہتے ہیں کہ حاء مہملہ ہے بلکہ حافظ ابن کثیر نے بعض سے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

(۲) لیکن دمیاطی نے بعض سے خاء معجمہ نقل کیا ہے، خاء معجمہ ہے تو امام دمیاطی فرماتے ہیں کہ شاید مطلب اسنادِ آخر ہے، یا کنایہ ہے خبر سے، اور بعض کہتے کہ کنایہ ہے خروج من سند إلی سند آخر سے۔

لیکن راجح یہ ہے کہ حاء مہملہ ہے، قاری ح کہہ کر آگے گزر جائے، یہی جمہور سلف و خلف کا طرز ہے اور حجاز وغیرہ میں اسی پر عمل ہے، امام نواوی نے اسی کی تصحیح کی ہے، حاصل یہ ہے کہ یہ حاء تحویل سے ہے، تحویل اس لئے کہ ایک سند سے دوسری سند کی طرف محمول ہے۔

(۳) یہ حائل ہے بمعنی حاجز لیکن قاری کچھ نہ پڑھے بس چھوڑ دے، یہ اس لئے لکھتے ہیں تاکہ ایک سند دوسرے سے مرکب نہ ہو، یا یہ خلل نہ ہو کہ اس کا متن ساقط ہے، یہ علامہ عبد القادر رہاوی سے نقل کیا گیا ہے۔

(۴) بعض مغاربہ حاجز پڑھتے ہیں جیسا کہ علامہ دمیاطی نے نقل کیا ہے۔

(۵) ماخوذ من الحدیث ہے وبه عمل أهل المغاربة کما نقل الدمیاطي، لیکن علامہ عبد القادر رہاوی نے اس کو رد کیا، اس لئے کہ حدیث کہاں ہے بلکہ بیچ میں سند ہے، آگے دوسری سند شروع ہوتی ہے۔

(۶) یہ صحّ کا مخفف ہے، بہت سے محدثین کی کتب میں صحّ لکھا ہوا ملا جیسا کہ ابو عثمان صابونی، حافظ ابو

سلیم لیثی بخاری، حافظ ابو سعد محمد بن اصمد خلیلی وغیرہ کی کتب میں ہے، اور اگر خاء معجمہ ہے تو یا کنایہ ہے اسناد آخر سے یا خروج من سند سے، حاصل اقوال ان میں سات ملیں گے۔

وحدثنا بشر: یہ دو سند ہے، الفاظ سند اول کے ہیں، سند ثانی ص ۵۰۴ پر مناقب میں بلفظہ وسند ہو متنہ آرہی ہے۔

نحوه عن الزهري: حاصل یہ ہے کہ زہری سے یہ حدیث دو آدمی روایت کرتے ہیں، یونس اور معمر، یہ حدیث ابن مبارک نے دونوں سے حاصل کی ہے معمر سے بھی یونس سے بھی لیکن جب عبداللہ بن عثمان کے سامنے ذکر کی تو یونس کا ذکر کیا معمر کا نہیں اور بشر کے سامنے دونوں کا نام ذکر کیا، یونس و معمر کی روایت میں اختلاف ہے، یونس کی روایت کے الفاظ یہاں ہیں اور معمر کے الفاظ متقارب نہیں جسے نقل نہیں کیا۔

كان أجود الناس: حضور اکرم ﷺ سب سے زیادہ اجود تھے، اگرچہ اس میں جملہ کا تعلق قرآن سے نہیں ہے لیکن احتراز کے طور پر ذکر کیا گیا، کوئی اگلے جملے سے یہ نہ سمجھے کہ صفتِ جود کا حضور ﷺ کے لئے بصیغہ تفضیل ثبوت صرف رمضان میں تھا اس لئے پہلے ہی فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ مطلقاً اجود الناس تھے۔

أجود مايكون: برفع الدال ونصبه، اگر برفعہ ہے تو ترکیب میں دو احتمال ہے، ایک یہ کہ أجود مايكون مبتدا، في رمضان خبر کان کی، اور کان ضمیر حضور اکرم ﷺ کی طرف راجع ہے، امام بخاری کا رجحان اسی طرف ہے کتاب الصیام میں، چنانچہ باب قائم کیا باب أجود ما كان النبي ﷺ يكون في رمضان اس صورت میں تقدیر عبارت ہے كان أجود أكوان رسول الله ﷺ في رمضان.

دوسرا احتمال یہ کہ أجود ما يكون رفع دال سے ہو اور في رمضان قائم مقام خبر اور کان کا اسم ضمیرِ ہو، أي كان رسول الله ﷺ أجود أكوانه في رمضان، اور اگر منصوب ہو تو کان فعل اور ضمیر اسم اور أجود مايكون منصوب ہو اور خبر ہو۔

حين يلقاه جبرئيل: امام طیبی فرماتے ہیں کہ اس میں ترقی پر ترقی ہے، اولاً اجودیت مطلقاً ثابت فرمائی پھر رمضان میں بے انتہا ہوتی ہے اور پھر ترقی کر کے فرمایا کہ جبرئیل سے ملاقات ہوتی تھی، اس کے اسباب بھی ظاہر ہیں اس لئے کہ حضور ﷺ خود دنیا سے دل برداشتہ تھے، دنیا کے مال ومتاع کی طرف بالکل التفات نہ تھا

اور رمضان میں زائد سخاوت کرتے تھے اس لئے کہ مختلف اشیاء راغب عن الدنیا تھی ا۔ جبرئیل کی ملاقات ۲۔ رمضان کی آمد ۳۔ خاص طور سے قرآن کریم کا نزول اور زائد ہوتا تھا۔

اب آگے سوال یہ ہے کہ اس سے تو بہت سخی ہونا معلوم ہوتا ہے حالانکہ روایت میں ہے کہ آپ کے گھر میں بہت تنگی تھی، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ تین چاند دیکھ لیتے مگر آگ نہ جلتی تھی؟ اس کا جواب یہ کہ یہ فقر اختیاری تھا اور یہ سخاوت ہی کی وجہ سے ہوتا تھا، جو آتا تھا سخاوت کردیتے تھے ورنہ چاہتے تو دنیا کی چیزیں قدموں میں آجاتی، خود فرمایا گیا کہ چاہو تو جبل ابو قبیس کو سونے کا کردوں، مگر یہ جو روایت ہے الفقر فخري یہ باطل روایت ہے۔

فیدارسه القرآن: یہ قرآن کا دور ہے اور یہ ا۔ اسلئے تھا تاکہ دور کی سنت قائم ہو ۲۔ قرآن کریم کے احکام منسوخ ہوتے رہتے تھے، اب سال بھر میں جو اترا اس کا دور کرتے تھے تاکہ مرتب ہوجائے۔

فلرسول اللہ: یہ چوتھے نمبر پر ترقی ہے، ہوا کا خاصہ یہ ہے کہ کوئی جگہ ایسی نہیں جہاں نہ پہونچتی ہو، ہر منفذ میں پہونچ جاتی ہے، اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سخاوت ہر خاص وعام کو پہونچ گئی۔

روایت کو باب سے مناسبت: اس سے قبل تین روایت گزرچکی ایک حضرت عائشہ کی، دوسرے ابن عباسؓ کی، پھر تیسری یہ، ان پر کلام اس حیثیت سے کہ بدؤالوحی سے کیا مطابقت ہے گزرچکا، حضرت عائشہؓ کی حدیث نمبر (۳) پر مطابقت کا سوال بے فائدہ ہے کہ وہ ترجمہ کے موافق ہے، شیخ الہند کے مسلک پر سوال ہے کہ عائشہؓ کی حدیث کیسے مناسب ہے اس لئے کہ شیخ الہند کے نزدیک عظمت وحی کا ذکر ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف ذکر کئے ہیں کہ یہ آپ کے اوصاف ہیں اور یہ وحی معظم شئی ہے جو معظم ذات پر اتری، نیز وحی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مشقت برداشت کی کہ جان کا خطرہ تھا، تو مرسل و مرسل بہ و مرسل الیہ یہ سب عظمت پیدا کرتے ہیں۔

ابن عباسؓ کی حدیثِ اول مناسب ہے یا نہیں؟ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مطابقت نہیں، حق یہ ہے کہ ﴿لَا تُحَرِّكْ﴾ کے سلسلہ میں جو ذکر کیا وہ مطابق ہے، بایں طور کہ ظاہر ہے کہ یہ واقعہ ابتداء میں پیش آیا، یہ نہیں ہوسکتا کہ مدتوں یہ مشقت برداشت کریں پھر یہ حکم اترے اور اب تک ضمان بھی نہ ہو حفاظت کا، اور جو

نفسِ وحی کے قائل ہیں وہ بھی ظاہر ہے کہ اس سے وحی کا ثبوت ہوتا ہے، اور جو عظمت وحی کا قائل ہیں وہ خود روایت حدیث سے ظاہر ہے کہ حضور اکرم ﷺ شدت برداشت کرتے تھے، یاد کرنے کی کوشش کرتے تھے حتی کہ حق تعالیٰ نے ذمہ داری لے لی، یہ واضح دلیل اور معظم شی ہے۔

جو اختلاف احوال کے قائل ہیں ان پر بھی اشکال نہیں، ہر حدیث سے مختلف کیفیت معلوم ہوئی، ابن عباسؓ کی دوسری حدیث عند البعض مطابق نہیں، لیکن یہ صحیح نہیں ظاہر ترجمہ کے مطابق ہے، بدؤ الوحی کے ابتدا میں عموم ہے، زماناً ہو یا حالاً یا مکاناً، یہاں ابتداء زمانی کو ذکر کیا ہے، ابن عباسؓ کی روایت سے معلوم ہوا کہ رمضان میں ہوا اس میں آپ جود وسخا کرتے تھے، وجہ یہ ہے کہ اس خلعت عظیمہ سے رمضان میں نوازا گیا ہے، اور اگر ربیع الاول میں نزول مانیں تب بھی اشکال نہیں چھ ماہ کی مدت طویل نہیں یہ بھی ابتداء ہے، اور بایں طور کہ جو ربیع الاوّل میں مانیں وہ کہیں گے کہ لوح محفوظ سے سماء دنیا پر رمضان میں اترا اور پھر ربیع الاول میں اترا، اب اس میں رمضان کا ذکر ہے جس میں لوح محفوظ سے سماء دنیا پر نزول کا ذکر ہے، اور عظمت وحی کے قائلین پر ظاہر ہے کہ رمضان المبارک میں دور کا اہتمام اور ساتھ ساتھ پڑھنا دلیل ہے کہ وہ معظم شئ ہے، اختلاف کیفیت والوں کے نزدیک بھی اشکال کی بات نہیں کہ حدیث میں مختلف کیفیت ذکر کی ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم

الحديث السادس

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي رَكْبٍ مِنْ قُرَيْشٍ، وَكَانُوا تِجَارًا بِالشَّامِ فِي الْمُدَّةِ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم مَادَّ فِيهَا أَبَا سُفْيَانَ وَكُفَّارَ قُرَيْشٍ، فَأَتَوْهُ وَهُمْ بِإِيلِيَاءَ فَدَعَاهُمْ فِي مَجْلِسِهِ وَحَوْلَهُ عُظَمَاءُ الرُّومِ ثُمَّ دَعَاهُمْ وَدَعَا تَرْجُمَانَهُ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ أَقْرَبُ نَسَبًا بِهَذَا الرَّجُلِ الَّذِي

يَزْعَمُ أَنَّه نَبِيٌّ ؟ قَالَ أَبُو سُفْيَانَ: فَقُلْتُ: أَنَا أَقْرَبُهُمْ نَسَبًا، فَقَالَ: أَدْنُوهُ مِنِّي وَقَرِّبُوا أَصْحَابَهُ فَاجْعَلُوهُمْ عِنْدَ ظَهْرِهِ ثُمَّ قَالَ لِتَرْجُمَانِهِ: قُلْ لَهُمْ إِنِّي سَائِلٌ هَذَا عَنْ هَذَا الرَّجُلِ فَإِنْ كَذَبَنِي فَكَذِّبُوهُ، فَوَاللهِ لَوْلَا الْحَيَاءُ مِنْ أَنْ يَأْثِرُوا عَلَيَّ كَذِبًا لَكَذَبْتُ عَنْهُ، ثُمَّ كَانَ أَوَّلَ مَا سَأَلَنِي عَنْهُ أَنْ قَالَ: كَيْفَ نَسَبُهُ فِيكُمْ ؟ قُلْتُ: هُوَ فِينَا ذُو نَسَبٍ، قَالَ: فَهَلْ قَالَ هَذَا الْقَوْلَ مِنْكُمْ أَحَدٌ قَطُّ قَبْلَهُ ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَهَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَأَشْرَافُ النَّاسِ اتَّبَعُوهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ ؟ فَقُلْتُ: بَلْ ضُعَفَاؤُهُمْ، قَالَ: أَيَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ ؟ قُلْتُ بَلْ يَزِيدُونَ، قَالَ: فَهَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَهَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ، قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَهَلْ يَغْدِرُ ؟ قُلْتُ: لَا وَنَحْنُ مِنْهُ فِي مُدَّةٍ لَا نَدْرِي مَا هُوَ فَاعِلٌ فِيهَا ؟ - قَالَ: وَلَمْ تُمْكِنِّي كَلِمَةٌ أُدْخِلُ فِيهَا شَيْئًا غَيْرُ هَذِهِ الْكَلِمَةِ - قَالَ: فَهَلْ قَاتَلْتُمُوهُ ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَكَيْفَ كَانَ قِتَالُكُمْ إِيَّاهُ ؟ قُلْتُ: الْحَرْبُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ سِجَالٌ يَنَالُ مِنَّا وَنَنَالُ مِنْهُ، قَالَ: مَاذَا يَأْمُرُكُمْ ؟ قُلْتُ: يَقُولُ اعْبُدُوا اللهَ وَحْدَهُ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَاتْرُكُوا مَا يَقُولُ آبَاؤُكُمْ، وَيَأْمُرُنَا بِالصَّلَاةِ وَالصِّدْقِ وَالْعَفَافِ وَالصِّلَةِ، فَقَالَ لِلتَّرْجُمَانِ: قُلْ لَهُ: سَأَلْتُكَ عَنْ نَسَبِهِ فَذَكَرْتَ أَنَّهُ فِيكُمْ ذُو نَسَبٍ فَكَذَلِكَ الرُّسُلُ تُبْعَثُ فِي نَسَبِ قَوْمِهَا، وَسَأَلْتُكَ هَلْ قَالَ أَحَدٌ مِنْكُمْ هَذَا الْقَوْلَ فَذَكَرْتَ أَنْ لَا فَقُلْتُ لَوْ كَانَ أَحَدٌ قَالَ هَذَا الْقَوْلَ قَبْلَهُ لَقُلْتُ رَجُلٌ يَأْتَسِي بِقَوْلٍ قِيلَ قَبْلَهُ، وَسَأَلْتُكَ هَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ فَذَكَرْتَ أَنْ لَا فَقُلْتُ فَلَوْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ قُلْتُ رَجُلٌ يَطْلُبُ مُلْكَ أَبِيهِ، وَسَأَلْتُكَ هَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ فَذَكَرْتَ أَنْ لَا فَقَدْ أَعْرِفُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَذَرَ الْكَذِبَ عَلَى النَّاسِ وَيَكْذِبَ عَلَى اللهِ، وَسَأَلْتُكَ أَشْرَافُ النَّاسِ اتَّبَعُوهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ فَذَكَرْتَ أَنَّ ضُعَفَاءَهُمْ اتَّبَعُوهُ وَهُمْ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ، وَسَأَلْتُكَ أَيَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ فَذَكَرْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ وَكَذَلِكَ أَمْرُ الْإِيمَانِ حَتَّى يَتِمَّ، وَسَأَلْتُكَ أَيَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ فَذَكَرْتَ أَنْ لَا وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ الْقُلُوبَ، وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَغْدِرُ فَذَكَرْتَ أَنْ لَا وَكَذَلِكَ الرُّسُلُ لَا تَغْدِرُ، وَسَأَلْتُكَ بِمَا يَأْمُرُكُمْ فَذَكَرْتَ أَنَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَيَنْهَاكُمْ عَنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ وَيَأْمُرُكُمْ بِالصَّلَاةِ وَالصِّدْقِ وَالْعَفَافِ، فَإِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَسَيَمْلِكُ مَوْضِعَ قَدَمَيَّ

هاتين وقد كنت أعلم أنه خارج، ولم أكن أظن أنه منكم فلو أني أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه، ثم دعا بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بعث به مع دحية الكلبي إلى عظيم بصرى فدفعه عظيم بصرى إلى هرقل فقرأه، فإذا فيه: بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى، أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإن عليك إثم اليريسيين، و﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾، قال أبو سفيان: فلما قال ما قال وفرغ من قراءة الكتاب كثر عنده الصخب فارتفعت الأصوات وأخرجنا، فقلت لأصحابي حين أخرجنا: لقد أمر أمر ابن أبي كبشة إنه يخافه ملك بني الأصفر فما زلت موقنا أنه سيظهر حتى أدخل الله علي الإسلام. وكان ابن الناطور صاحب إيلياء وهرقل سقف على نصارى الشام يحدث أن هرقل حين قدم إيلياء أصبح يوما خبيث النفس، فقال بعض بطارقته قد استنكرنا هيئتك، قال ابن الناطور: وكان هرقل حزاء ينظر في النجوم، فقال لهم حين سألوه: إني رأيت الليلة حين نظرت في النجوم ملك الختان قد ظهر فمن يختتن من هذه الأمة ؟ قالوا: ليس يختتن إلا اليهود فلا يهمنك شأنهم واكتب إلى مداين ملكك فليقتلوا من فيهم من اليهود فبينا هم على أمرهم أتي هرقل برجل أرسل به ملك غسان يخبر عن خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما استخبره هرقل قال: اذهبوا فانظروا أمختتن هو أم لا ؟ فنظروا إليه فحدثوه أنه مختتن وسأله عن العرب فقال: هم يختتنون، فقال هرقل: هذا ملك هذه الأمة قد ظهر، ثم كتب هرقل إلى صاحب له برومية وكان نظيره في العلم وصار هرقل إلى حمص فلم يرم حمص حتى أتاه كتاب من صاحبه يوافق رأي هرقل على خروج النبي صلى الله عليه وسلم وأنه نبي، فأذن هرقل لعظماء الروم في دسكرة له بحمص ثم أمر بأبوابها فغلقت ثم اطلع، فقال: يا معشر الروم هل لكم في الفلاح والرشد، وأن يثبت ملككم فتبايعوا هذا النبي، فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى الأبواب فوجدوها قد غلقت فلما رأى هرقل نفرتهم

وَأَيِسَ مِنَ الإِيمَانِ، قَالَ: رُدُّوهُمْ عَلَيَّ، وَقَالَ: إِنِّي قُلْتُ مَقَالَتِي آنِفًا أَخْتَبِرُ بِهَا شِدَّتَكُمْ عَلَى دِينِكُمْ فَقَدْ رَأَيْتُ، فَسَجَدُوا لَهُ وَرَضُوا عَنْهُ فَكَانَ ذَلِكَ آخِرَ شَأْنِ هِرَقْلَ.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: رَوَاهُ صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ وَيُونُسُ وَمَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ.

وں نے فرمایا کہ مجھے عبداللہ بن عتبہ بن مسعود نے خبر دی کہ انہیں عبداللہ بن عباس نے بتایا کہ انہیں سفیان بن حرب نے خبر دی کہ ہرقل نے انہیں اس وقت بلایا جبکہ وہ قریش کے ایک قافلہ کے ساتھ شام میں بغرض تجارت آئے ہوئے تھے، یہ وہ زمانہ ہے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوسفیان کے درمیان صلح ایک مدت کے لئے طے ہوگئی تھی، چنانچہ یہ لوگ ہرقل کے دربار میں حاضر ہوئے اس وقت ہرقل اور اس کے مقربین ایلیاء میں تھے، ہرقل نے ان لوگوں کو اپنی مجلس میں بلایا، اور اس کے ارد گرد روم کے باعظمت لوگ جمع تھے پھر ہرقل نے ان لوگوں کو اپنے قریب بلایا اور اپنے ترجمان کو بھی بلالیا، ترجمان نے کہا تم میں سے کون اس شخص سے نسب کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے جو پیغمبری کا دعوی کرتا ہے، ابوسفیان نے کہا کہ میں ان لوگوں میں سب سے زیادہ قریب ہوں، ہرقل نے کہا کہ اسے مجھ سے قریب کردو، اور اس کی پشت پر نزدیک ہی اس کے دوسرے ساتھیوں کو بٹھادو، پھر اس نے اپنے ترجمان سے کہا کہ ان لوگوں سے کہہ دو کہ میں اس (ابوسفیان) سے اس شخص (نبی صلی اللہ علیہ وسلم) کے بارے میں کچھ باتیں پوچھ رہا ہوں، اس لئے اگر یہ کسی بارے میں غلط بیانی کرے تو اس کی تکذیب کردینا، ابوسفیان نے کہا، خدا کی قسم اگر مجھے یہ شرم نہ ہوتی کہ یہ لوگ میری جانب سے جھوٹ نقل کریں گے تو میں آپ کی طرف سے غلط بیانی کردیتا، غرض سب سے پہلی بات جو ہرقل نے مجھ سے پوچھی یہ تھی کہ تم لوگوں میں ان کا نسب کیسا ہے؟ میں نے کہا وہ ہمارے یہاں بڑے نسب والے ہیں، ہرقل نے پوچھا کہ کیا یہ دعوی تم لوگوں میں سے کبھی کسی اور نے بھی کیا ہے؟ میں نے کہا نہیں! ہرقل نے پوچھا کیا ان کے آباء واجداد میں کبھی کوئی بادشاہ ہوا ہے؟ میں نے کہا نہیں! ہرقل نے پوچھا کہ آیا اونچے طبقے کے لوگ ان کا اتباع کر رہے ہیں یا کمزور لوگ؟ میں نے کہا کمزور لوگ! ہرقل نے کہا کہ ان کے ماننے والوں کی تعداد ترقی پذیر ہے یا روبہ تنزل؟ میں نے کہا ترقی پذیر! ہرقل نے کہا کہ ان کے متبعین میں سے کوئی شخص دین میں داخل ہونے کے بعد اس دین سے ناراض ہوکر پھر جاتا ہے؟ میں نے کہا نہیں! ہرقل نے کہا کہ کیا اس دعوائے نبوت سے قبل تم نے ان پر جھوٹ کی تہمت لگائی ہے؟ میں نے کہا نہیں! ہرقل نے کہا کہ کیا وہ عہد شکنی کرتے ہیں؟ میں نے کہا نہیں! اور ان ایام میں ایک مدت کے لئے ہمارا اور ان کا ایک عہد ہوا ہے، نہ معلوم اس میں ان کا کیا طرز عمل رہتا ہے، ابوسفیان نے کہا کہ اس بات کے علاوہ مجھے اور کوئی غلط بات درمیان میں لگا دینے کا موقع نہ مل سکا، ہرقل نے پوچھا کیا کبھی تم نے ان سے لڑائی لڑی ہے؟ میں نے کہا ہاں لڑی ہے، ہرقل نے پوچھا کہ پھر اس جنگ کا نتیجہ کیا رہا ہے؟ میں نے کہا کہ لڑائی کی مثال ڈول کی سی ہے، کبھی وہ ہم کو نقصان پہنچادیتے ہیں، اور کبھی ہم انہیں نقصان پہنچادیتے ہیں، ہرقل نے پوچھا وہ تمہیں کن چیزوں کا حکم دیتے ہیں؟ میں نے کہا

کہ وہ کہتے ہیں کہ صرف اللہ کی عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ اور اپنے آباء واجداد کی باتوں کو چھوڑ دو، اور ہمیں نماز پڑھنے، سچ بولنے، پاک دامن رہنے اور صلہ رحمی کرنے کا حکم دیتے ہیں، پھر اس نے اپنے ترجمان سے کہا کہ اس شخص (ابوسفیان) سے کہہ دو کہ میں نے تم سے ان کے نسب کے بارے میں دریافت کیا تھا تم نے جواب دیا کہ وہ بڑے نسب والے ہیں اسی طرح انبیاء کرام قوم کے اونچے نسب میں مبعوث کئے جاتے ہیں، میں نے تم سے پوچھا کہ آیا یہ بات تم میں سے اس سے پہلے کسی اور نے بھی کہی ہے، تم نے بتلایا کہ نہیں، اس سے میں نے سمجھا کہ اگر اس سے پہلے کسی اور نے یہ دعوی کیا ہوتا تو میں یہ کہہ دیتا کہ یہ ایسا شخص ہے جو پرانی کہی ہوئی بات کی پیروی کر رہا ہے، اور میں نے تم سے پوچھا تھا کہ کیا اس کے آباء واجداد میں کوئی بادشاہ گزرا ہے تم نے بتلایا کہ نہیں اس سے میں نے یہ سمجھا کہ اگر اس سے پہلے کوئی بادشاہ ہوتا تو میں کہہ دیتا کہ یہ ایسا شخص ہے جو اپنے باپ کی حکومت حاصل کرنا چاہتا ہے، میں نے تم سے پوچھا تھا کہ کیا دعویٰ نبوت سے قبل تم نے ان پر جھوٹ کی تہمت لگائی، تم نے کہا کہ نہیں، اس سے مجھے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایسا نہیں جو انسانوں پر تو جھوٹ چھوڑے رکھیں اور خدا پر جھوٹ بولیں، میں نے تم سے پوچھا تھا کہ بڑے لوگ ان کی پیروی کر رہے ہیں یا کمزور، تم نے کہا کہ کمزور لوگ ان کی پیروی کر رہے ہیں، اور ایسے ہی لوگ انبیاء کرام کے تابعدار ہوا کرتے ہیں، اور میں نے تم سے پوچھا تھا کہ ان کی تعداد ترقی پذیر ہے یا روبہ تنزل ہے تم نے بتلایا کہ ترقی پذیر ہے، اور اسی طرح ایمان کا معاملہ ہے یہاں تک کہ پایہ تکمیل کو پہنچ جائے، اور میں نے تم سے پوچھا تھا کہ ان کے متبعین میں کوئی شخص دین میں ایک بار داخل ہونے کے بعد پھر اسے برا سمجھ کر پھر جاتا ہے تو تم نے بتلایا کہ نہیں اور یہی ایمان کا حال ہے جبکہ اس کی بشاشت دلوں میں گھل مل جاتی ہے اور میں نے تم سے پوچھا تھا کہ کیا وہ عہد شکنی کرتے ہیں، تو تم نے بتلایا کہ نہیں، اور ایسے ہی انبیاء کرام عہد شکنی نہیں فرماتے ہیں اور میں نے تم سے پوچھا کہ وہ کن چیزوں کا حکم کرتے ہیں، تم نے بتلایا کہ وہ حکم کرتے ہیں کہ صرف اللہ کی عبادت کرو کسی دوسرے کو اس کا شریک نہ ٹھہراؤ، اور بت پرستی کو چھوڑ دو اور یہ کہ وہ نماز، سچائی، پاک دامنی کا حکم کرتے ہیں، پس اگر تمہاری یہ باتیں سچ ہیں تو عنقریب یہ زمین بھی ان کے زیر نگیں آجائے گی جو میرے پیروں کے نیچے ہے، اور یہ تو مجھے پہلے ہی سے معلوم تھا کہ یہ نبی پیدا ہونے والے ہیں مگر یہ گمان مجھے نہیں تھا کہ وہ تم میں سے ہیں، اور اگر مجھے یقین ہو جائے کہ میں ان کی خدمت میں پہنچ سکوں گا تو میں ان سے ملنے کے لئے حتی الامکان کوشش کروں، اور اگر میں حاضر خدمت ہوتا تو ان کے پیر دھوتا۔

اس کے بعد ہرقل نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ نامۂ مبارک منگوایا جس کو آپ نے دحیہ کلبی کی معرفت عظیم بصری حارث بن ابی شمر غسانی کے پاس ارسال فرمایا تھا، اس نے وہ نامۂ مبارک ہرقل کو دے دیا، ہرقل نے اس خط کو پڑھا اس میں لکھا تھا

"بسم اللہ الرحمن الرحیم، محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جانب سے جو اللہ کا بندہ اور اس کا رسول ہے، ہرقل کو یہ پیغام پہنچے جو

روم کا سب سے بڑا سردار ہے، اس شخص کے لئے سلامتی ہے جو راہ ہدایت کی پیروی کرے، حمد وصلوۃ کے بعد میں تجھ کو اسلام کی دعوت کی طرف بلاتا ہوں، اگر تو اسلام لے آئے گا تو محفوظ رہے گا، اور تجھے دوہرا اجر ملے گا، اور اگر تو نے پشت پھیر دی تو تیرے اوپر اس اعراض کے ساتھ پوری رعایا، اور کاشت کاروں کا بھی گناہ ہوگا، اور اے اہل کتاب ایک ایسی بات پر لبیک کہو جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے، کہ ہم خداوند قدوس کے علاوہ کسی اور کی عبادت نہ کریں، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور ہم انسانوں میں سے خدا کے سوا کسی کو اپنا رب نہ بنائیں، پھر اگر وہ اس دعوت توحید کو نہ مانے تو تم ان سے کہہ دو کہ تم اس بات پر گواہ رہو کہ ہم خدا کے فرمانبردار ہیں“۔

ابوسفیان کا بیان ہے کہ جب ہرقل نے یہ باتیں کہیں اور نامہ مبارک کی قرأت سے فارغ ہو گیا تو اس وقت اس کے پاس بہت شور وشغب ہوا، آوازیں بلند ہوئیں، اور ہمیں باہر نکال دیا گیا اور جب ہم نکال دیئے گئے تو میں نے اپنے رفقاء سے کہا کہ ابن ابی کبشہ کا معاملہ بہت بڑھ گیا ہے، اس سے شہنشاہ روم بھی خائف ہے، ابوسفیان کہتے ہیں کہ مجھے اس دن یقین تھا کہ آپ غالب ہو کر رہیں گے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام میرے دل میں ڈال دیا، اور ابن ناطور جو ایلیاء کا حاکم اور ہرقل کا مصاحب تھا، شام میں نصاری کا سردار تھا وہ بیان کرتا ہے کہ ہرقل جب ایلیاء آیا تو ایک دن صبح کے وقت بدمزاج اور پریشان خاطر اٹھا، چنانچہ اس کے بعض مصاحبین نے کہا کہ آج ہم آپ کی ہیئت وشکل متغیر دیکھ رہے ہیں، ابن ناطور کا بیان ہے کہ ہرقل کاہن بھی تھا، ستاروں کو دیکھتا تھا، چنانچہ ان کے پوچھنے پر ہرقل نے کہا کہ رات جب میں نے ستاروں میں نظر کی تو دیکھا کہ ختنہ کرنے والوں کا بادشاہ غالب ہو چکا ہے، اس دور میں لوگوں میں کون ختنہ کرتے ہیں، اس کے مصاحبین نے کہا کہ یہودیوں کے علاوہ اور کوئی ختنہ نہیں کرتا آپ کو ان کا معاملہ پریشانی میں نہ ڈالے، آپ اپنے علاقہ کے تمام شہروں کو یہ لکھ دیجئے کہ وہاں کے بسنے والے تمام یہودیوں کو مار ڈالا جائے، ابھی یہ لوگ اسی پس وپیش میں تھے کہ ہرقل کے پاس ایک آدمی لایا گیا جس کو غسان کے شہنشاہ نے بھیجا تھا اور جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال بیان کیا کرتا تھا جب ہرقل اس شخص سے احوال دریافت کر چکا تو کہا اسے لے جاؤ اور یہ دیکھو کہ اس کی ختنہ ہوئی ہے یا نہیں، چنانچہ ان لوگوں نے دیکھ کر بتلایا کہ ختنہ ہو چکی ہے پھر اس سے عرب کے بارے میں پوچھا گیا تو اس نے بتلایا کہ وہ ختنہ کراتے ہیں پھر ہرقل نے کہا کہ یہ اس جماعت کا بادشاہ ہے جو ظاہر ہو چکا اس کے بعد ہرقل نے اٹلی میں اپنے ایک دوست ضغاطر کو لکھا جو علم میں ہرقل ہی کا ہم پلہ تھا، اور ہرقل حمص چلا گیا، ابھی حمص چھوڑا بھی نہ تھا کہ اس کے دوست کے پاس سے جواب پہونچا، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہرقل کی رائے کے موافق تھا کہ آپ نبی ہیں، پھر ہرقل نے حمص میں روم کے رؤسا کو اپنے محل میں بلایا اور حکم دیا کہ اس کے تمام دروازے مقفل کر دیئے جائیں، اس کے بعد محل کے بالائی حصہ سے سر نکال کر یہ خطاب کیا۔

اے روم والو! اگر تم اپنے لئے بھلائی اور ہدایت چاہتے ہو اور یہ چاہتے ہو کہ تمہاری سلطنت قائم رہے تو اس نبی کے ہاتھ پر

بیعت کرلو، یہ کہنا تھا کہ وہ لوگ گورخروں کی طرح دروازوں پر لپکے، لیکن انہوں نے دیکھا کہ دروازے بند ہیں پھر جب ہرقل نے ان کی اس نفرت کو دیکھا اور اسے ان کے ایمان سے مایوسی ہوگئی تو کہا کہ انہیں میرے پاس واپس بلاؤ، اور ان سے یہ کہا کہ ابھی میں نے جو بات تمہارے سامنے پیش کی تھی اس سے تمہاری دینی عصبیت اور سخت گیری کا امتحان مقصود تھا چنانچہ میں نے اس کا اندازہ کرلیا، اس پر ان سب نے ہرقل کو سجدہ کیا اور اس سے خوش ہوگئے بس یہ ہرقل کا آخری حال ہے اس کو صالح بن کیسان نے اور یونس و معمر نے زہری سے روایت کیا ہے۔

حدثنا أبو اليمان: یہ حدیث حدیثِ ہرقل کے نام سے معروف ہے، امام بخاری نے یہ روایت مفصلاً تین جگہ ذکر کی ہے، بدؤالوحی، کتاب الجہاد، کتاب التفسیر میں، اور نو مواقع میں مقصود پر اکتفاء کیا ہے۔

أنَّ عبد الله بن عبّاس: ابن عباسؓ احد العبادلۃ الثلاثہ ہیں، عبادلہ کے مصداق عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن زبیرؓ ہیں، کبھی عبادلۂ اربعہ کہتے ہیں تو عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ بھی مراد ہوتے ہیں، حنفیہ کے یہاں عبادلہ ثلاثہ میں عبداللہ بن مسعودؓ ہیں، ابن عباسؓ نے حضور اکرم ﷺ سے براہِ راست روایات کم سنی ہیں، عام طور سے من قبیل المراسیل ہیں، جلد ثانی میں بیان کرونگا کہ کتنی روایات حضور اکرم ﷺ سے براہِ راست سنی ہیں، اپنی جگہ پر آئے گا۔

أباسفيان بن حرب: ان کا نام صخر ہے، سلسلۂ نسب حضور اکرم ﷺ سے عبد مناف میں ملتا ہے، ابو سفیان صخر بن حرب بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف، اور حضور ﷺ کا سلسلۂ نسب ہے محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف۔

ھرقل: ہِرَقل بکسر الہاء و فتح الراء (۲) ہِرْقِل بکسر الہاء و سکون الراء و کسر القاف، امام جوہری نے دونوں کو نقل کیا ہے، یہ غیر منصرف ہے علمیت اور عجمہ کی وجہ سے، ہرقل نام ہے ملک روم کا، وہاں کے بادشاہ کو قیصر کہتے ہیں، دنیا کا دستور ہے کہ ہر ملک کے بادشاہ کے القاب مخصوصہ ہوتے ہیں مثلاً قیصر وہ شخص جو روم و شام کا بادشاہ ہو، کسریٰ فارس کے بادشاہ کا لقب ہے، نجاشی شاہ حبشہ، تبع شاہ یمن، مقوقس شاہ اسکندریہ، ارسلان لقب ہے شاہ طبرستان کا، اور بطلیموس لقب ہے شاہ ہند کا، خاقان شاہ چین کا لقب ہے، اسی طرح اور علاقوں کے سلاطین کے مختلف القاب ہیں گو اسماء الگ الگ ہوں، تو ہرقل نام ہے اور قیصر لقب ہے۔

أرسل إليه: ابوسفیان کو ہرقل نے یہ پیغام جب بھیجا جب حضور اکرم ﷺ کا والا نامہ ہرقل کے پاس پہونچا جس میں اس کو اسلام کی دعوت دی، کتاب التفسیر میں یہ روایت آئے گی وہاں اس کی بھی تفصیل ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے یہ والا نامہ دحیہ کلبیؓ کے ساتھ روانہ کیا تھا، انہوں نے وہ خط عظیم بصریٰ کو دیا اور اس نے ہرقل کو دیا، جب وہ خط اس کو دیا تو اس نے پوچھا کہ دیکھو کوئی اس کے ملک کا یہاں ہے، تو یہ ابوسفیان مع قافلہ کے غزّہ مقام میں تھے (جہاں کے صاحبِ تنویر الابصار علامہ غزّی ہیں)۔

في ركب: جماعت میں تھے، امام ابوعبدالحاکم نے اکلیل میں نقل کیا کہ تیس آدمی کی جماعت تھی، حافظ ابن السکن نے کتاب المعرفہ میں لکھا کہ قریبًا من عشرین تھے۔

وكانوا تُجّارًا: تُجّار فُعّال کے وزن پر بضم التاء و تشدید الجیم تاجر کی جمع ہے اور تِجارًا بکسر التاء بروزن رِجالاً دوسری لغت ہے۔

في مدة: اس مدت سے مراد صلح حدیبیہ ہے جو ذی قعدہ ۶ ھ میں واقع ہوا، حضور اکرم ﷺ صحابہ کے ساتھ عمرہ کی غرض سے تشریف لے گئے تھے لیکن انہوں نے عمرہ نہ کرنے دیا اور باہم مصالحت ہوئی، صلح نامہ لکھا گیا اس میں مختلف شرائط تھیں جس میں ایک یہ بھی شرط تھی کہ آئندہ سال آکر عمرہ کریں، اس صلح کی مدت کیا تھی؟ روایات مختلف ہیں، ابن اسحق کی روایت میں ہے کہ دس سال مدت تھی، یہی ابوداؤد نے ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے، ایک روایت میں ہے کہ چار سال مدت تھی جیسا کہ امام حاکم نے روایت کیا ہے، بعض نے اس میں جمع کیا ہے لیکن جمع کرنا مشکل ہے، راجح یہ ہے کہ مدت دس سال تھی، حضور اکرم ﷺ نے اس موقع کو غنیمت جانا اور سلاطین عالم کے نام اسلامی پیغام بھیجا اور توحید کی دعوت دی، ان خطوط کو لے کر مختلف صحابہ مختلف علاقوں میں تشریف لے گئے، قیصر و کسریٰ شاہ مقوقس و حبشہ وغیرہ کے نام خطوط لکھوائے اور بھی جگہ بھیجے، اس سے معلوم ہوا کہ سلاطین کو اسلام کی دعوت دینی چاہیے مگر اس سے اندیشہ ہو پامالی اور بربادی کا تو سکوت اولیٰ ہے جیسے آج کل۔

مادّ فيها أبا سفيان: مادّ باب مفاعلت سے ہے مدت مقرر کرنا، ابوسفیان کی تخصیص اس میں اس لئے کی کہ جنگ بدر میں صنادید قریش مقتول ہو چکے تھے پھر ابوسفیان ان کا بڑا بنا اس لئے اس کا ذکر کیا۔

فأتوہ: ضمیر جمع عائد ہے ابو سفیان اور اس کی جماعت کی طرف اور کلام میں حذف ہے وہ یہ کہ ہرقل نے ان کے پاس پیغام بھیجا پھر وہ آئے۔

وھم بإیلیاء: إیلیاء سے مراد بیت المقدس ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ایل کے معنی اللہ کے اور یاء کے معنی گھر کے ہیں، اس میں تین لغت ہے جس کو امام نواوی نے شرح مسلم میں نقل کیا ہے (۱) إِیْلِیَاءَ بکسر الھمزۃ وبالیائین و مدالھمزۃ الثانیۃ (۲) إِیْلِیَا بکسر الالف و مقصورۃ الآخرۃ (۳) إِلْیَا بالیاء الواحدۃ و قصر الالف، یہ ابو عبید بکری سے منقول ہے، حافظ ابن حجر نے امام نواوی سے ایک لغت إیلاء نقل کیا ہے، یہ انہوں نے تہذیب الاسماء میں لکھا ہے، لیکن شرح بخاری (ص ۸۰) و شرح مسلم (۹۹/۲) میں الإیلیاء لکھا ہے اور شرح مسلم میں الف لام سے ضبط کیا ہے اور مسند ابو یعلی کی طرف منسوب کیا ہے، مسند ابي یعلی میں اسی طرح معرف مقدم ہے، قسطلانی اور نواب صدیق حسن خان نے لکھ دیا ہے واستغربه النووي في شرح مسلم، لیکن یہ نقل سہو ہے، امام نووی نے تہذیب الاسماء میں إیلاء کو غریب لکھا۔

عظماء الروم: عظماء عظیم کی جمع ہے، مراد ارا کین سلطنت اور قوّادِ قوم ہیں۔

و دعا ترجمانه: ترجمان میں تین لغت ہیں ا تَرْجَمَان ۲ تُرْجُمَانُ ۳ تَرْجُمَانُ یہ افصح ہے ۴ تُرْجَمَانُ بضم التاء و فتح الجیم اس کی کسی نے تصریح نہیں کی، بمعنی وہ شخص جو ایک لغت سے دوسری لغت کی طرف کلام کو نقل کرتا ہے، من یفسّر لغة بلغة أخرى، اور جو صرف ایک لفظ کے معنی اس سے واضح لفظ سے بیان کردے وہ ترجمان نہیں۔

یہ لفظ عربی ہے یا معرب؟ اشہر یہ ہے کہ معرب ہے، اگر عربی مان لیں تو الف نون زائد تان ہوگا، یہ ترجیم الظن سے ماخوذ ہے بمعنی اٹکل مارنا، ترجمان اٹکل ہی مارتا ہے گو اب یقینی ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ رجم سے ہے اس صورت میں تاء بھی زائد ہوگی۔

أیکم أقرب نسبًا: پہلا سوال یہ کیا کہ أقرب نسبًا تم میں سے کون ہے؟ اس لئے کہ اقرب نسب میں دو بات ہے ا نسب کے احوال سے بخوبی واقف ہوگا ۲ اپنے نسب میں عیب نہ لگائے گا، اسلئے کہ اس کے نسب میں عیب لگانے سے خود کے نسب میں بھی عیب لگے گا، بخلاف ابعد نسب والے کے، اول تو اسے سارا حال معلوم نہ

ہو گا پھر اطمینان نہ ہو گا، ممکن ہے کہ جھوٹ کہہ دے۔

یزعم أنه نبي: أي یقول، زعم ممکن وظن کے معنی میں آتا ہے لیکن ابو عمروزاہد نے شرح فصیح ثعلب میں قال کے معنی میں لکھا ہے، سیبویہ نے جگہ جگہ زعم خلیل، زعم فلان کہا اس سے مراد قال فلان ہے

أنا أقربکم: ابو سفیان اقرب نسب اسلئے ہے کہ عبد مناف میں دونوں متحد ہو جاتے ہیں اور عبد مناف اب رابع ہیں دونوں کے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی اور ابو سفیان کے بھی۔

أدنوہ: قریب کردو تاکہ سوال وجواب میں سہولت رہے۔

واجعلوھم عند ظھرہ: یعنی ابو سفیان کے ساتھیوں کو پشت کے پیچھے کردو، پشت کے پیچھے اس لئے کیا کہ یہ سوال کرنا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر کاذب ہو تو تکذیب کردو، اور تکذیب سامنے مشکل ہوتی ہے خصوصًا سردار کی تکذیب سامنے اور مشکل ہو جاتی ہے، اور پیچھے سے زبان سے یا اشارہ سے بھی تکذیب ہو سکتی ہے، یہاں عند ظھرھم ہے، یہ روایت دوسری جگہ ہے وہاں عند کتفھم ہے، واقدی کی روایت میں ہے إنما جعلتکم عند کتفیه لتردّوا علیه کذبا إن قاله.

فإن کذبني فکذّبوہ: کَذَبَني تخفیف سے اور کَذِّبُوہ تشدید سے، امام محمد بن اسمٰعیل تیمی فرماتے ہیں کہ کذب تخفیف سے بدو مفعول اور تشدید سے بیک مفعول متعدی ہوتا ہے، جیسے صدق میں ہوتا ہے، یہ غرائب الفاظ میں ہے، قاعدہ ہے کہ الفاظ کے تزاید سے معنی بڑھتے ہیں بلکہ اگر مجرد سے مزید میں آئے تو معنی میں اضافہ ہو جاتا ہے اور یہاں معنی گھٹ گئے، دوسری مثال فکبکبوا ہے، کَبَّ بمعنی جھکایا اور أکَبَّ بمعنی جھکا۔

لکذبت: أي لکذبت مخبرًا عن حال النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یعنی حالات کے بیان کرنے میں جھوٹ کی آمیزش کرتا، لیکن نہ کیا اس لئے کہ جھوٹ بولنے سے حیا آتی ہے۔

یأثروا: أي ینقلوا، معلوم ہوا کہ ابو سفیان کو اطمینان تھا کہ وہ تکذیب نہیں کریں گے لیکن بعد میں وہ لوگ کذب کو نقل کریں گے، ابن اسحٰق کی روایت میں ہے کہ واللہ لو کذبت ماردّوا عليّ ولکنني کنت امرأ سیدًا أتکرم عن الکذب یعنی اندیشہ تھا کہ آنے کے بعد جھوٹ کو نقل کریں گے۔

یہاں سوال یہ ہے کہ جھوٹ کو عیب کہاں سے سمجھا؟ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ حسن وقبح عقل سے پہچانا جاتا

ہے وہ تو کہتے ہیں کہ عقل ہی معیار ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ شریعت سے حسن وقبح پہچانا جاتا ہے، اب کیسے پہچانا؟ فریق اول نے تو استدلال کرلیا تھا عقل سے، اہل سنت کی طرف سے دو جواب ہیں ۱۔کذب کا قبیح اور صدق کا حسن ہونا شرائع سابقہ سے معروف تھا ۲۔عرف سے ماخوذ تھا، مثلاً کسی زمانہ میں سائیکل پر چلنا علماء کے لئے قبیح تھا اب بعض علماء سائیکل پر چلتے ہیں معیوب نہ رہا، لیکن یہاں اب بھی معیوب ہے، بہت سے علاقوں میں ہوٹل پر بیٹھ کر چائے پینا معیوب نہیں اور یہاں یہ بھی معیوب ہے۔

أوّل: برفع اللام ونصبہ دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں مگر نصب ہی ثابت ہے۔

کیف نسبہ: ہرقل نے حضور اکرم ﷺ کے بارے میں ابو سفیان سے دس یا گیارہ سوال کئے، سب کا جواب دیا، پھر ہرقل نے سب کے متعلق تحقیق بیان کی، مگر یہاں بدء الوحی میں جو سوال و تحقیق منقول ہے انمیں موافقت نہیں، یہاں پر سوالات گیارہ ہیں اور تنقید میں اتنے نہیں پھر ترتیب بھی بدل گئی ہے، اسکا جواب یہ ہے کہ یہ سب راوی کی طرف سے ہے، لیکن کتاب الجہاد (ص ۴۱۲) پر ہے وہاں ترتیب سب میں برابر ہے۔

کیف نسبہ فیکم: یہاں اور کتاب الجہاد (ص ۴۱۲) میں کیف نسبہ فیکم ہے، لیکن کتاب التفسیر میں یہ روایت ہے وہاں کیف حسبہ فیکم ہے، یعنی حسب کا سوال ہے حالانکہ دونوں میں فرق ہے، نسب وہ تعلق ہے جو آباء کے انتساب میں ذکر کریں اور حسب وہ مفاخر ہیں جو آباء واجداد کے متعلق شمار کیا جاتا ہے، سوال یہ کہ ان دونوں روایت میں کون راجح ہے؟ حافظ ابن حجر نے تو اس سے تعرض نہ کیا، امام نواوی نے شرح مسلم میں جہاں کیف حسبہ ہے وہاں اس کی تفسیر کردی کیف نسبہ سے، تو نواوی نے حسب سے نسب مراد لے لیا اس لئے کہ نسب شریف کو حسب شریف مستلزم ہے تو روایت بالمعنی کے طور پر راوی نے مراد لیا ہے، کہیں انفکاک ہوسکتا ہے۔

میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ سوال نسب کا کیا ہے حسب کا نہیں، وجہ یہ ہے کہ یہ اختلاف زہری کے تلامذہ میں ہے، شعیب بن ابی حمزہ، صالح بن کیسان کیف نسبہ نقل کرتے ہیں اور معمر تنہا کیف حسبہ نقل کرتا ہے، معمر کی روایت امام بخاری نے تفسیر میں اور امام مسلم نے کتاب الجہاد میں نقل کی ہے، اب دو ایک طرف ہے تو دو کا قول ارجح ہے، مزید یہ کہ بعض وقت معمر کو زہری سے نقل میں اشتباہ ہوتا ہے جیسا کہ اس کی

تصریح امام ابن تیمیہ نے فتاویٰ میں کی ہے۔

هو فينا ذو نسب: اس پر اشکال یہ کہ ہرقل نے سوال نسب کا کیا تھا اور ابوسفیان نے جواب بھی یہی دیا تو سوال وجواب ایک ہی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تنوین تعظیم کے لئے ہے أی هو فينا ذو نسب عظيم يا ذو نسب شريف، ابن اسحٰق کی روایت میں ہے هو فينا في الذروة، یعنی مسئلہ نسب میں چوٹی پر یعنی اعلیٰ درجہ پر ہے، دحیہ کی روایت مسند بزار میں ہے هو في حسب مالا يفضل عليه أحد.

فهل قال هذا القول أحد منكم: منکم سے مراد قریش یا من العرب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خطابات شفاہیہ میں عموم ہوتا ہے، اس سے بیس تیس آدمی ہی نہیں بلکہ قریش کے اور لوگ بھی مراد ہیں۔

قط قبله: قط یہاں جملہ مثبت میں ہے حالانکہ قط تاکید نفی کے لئے آتا ہے، جواب یہ ہے کہ تقدیر عبارت ہے فهل قال هذا القول أحد منكم أو لم يقله قط أحد منكم، اس صورت میں تاکید ہے نفی کی۔

قال فهل كان من آباءه من مَلِك: مَلِک صیغہ صفت سے بفتح المیم، دوسری روایت مَن مَلَکَ صیغہ ماضی سے ہے لیکن مسلم کے نسخ میں مَن کا لفظ نہیں، یہ دلالت کرتا ہے اس پر کہ مَلِک صیغہ صفت ہے چنانچہ تفسیر میں في آباءه مَلِک ہے اور کشمیہنی کی روایت میں من آباءه مَلِک ہے۔

فأشراف الناس: اشراف سے مراد اہل نخوت و تکبر ہیں یعنی جو بڑے سمجھے جاتے ہیں، مطلق شریف مراد نہیں ورنہ تو حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت حمزہؓ جیسے شرفاء نے اتباع کیا ہے، البتہ اول اول روساء قریش نے استنکاف کیا ہے۔

أم ضعفاءهم: وجہ یہ ہے کہ شرفاء کو برا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے قوم کے کسی فرد کی اتباع کریں

سخطة لدينه: بضم السين و فتحه ناراضگی و کراہت۔

فقلت لا: اشکال یہ ہے کہ بعض کا مرتد ہونا منقول ہے، جن لوگوں نے حبشہ ہجرت کی ان میں عبید اللہ بن جحش تھا جس نے اسلام لاکر نصرانیت اختیار کرلی اور بھی بعض ایسے تھے تو ابوسفیان نے انکا ذکر کیوں نہیں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابوسفیان کو اس کا علم نہ تھا لیکن یہ جواب درست نہیں، اس قسم کی چیزیں مشہور ہوجاتی ہیں خصوص جبکہ ایک آواز لگائے اور سب کے سب مخالف ہوں، دوسرا جواب یہ ہے کہ اسی حدیث میں

واپس اپنے دین پر آنا مراد ہے اور وہ تو نصرانی ہوا تھا، لیکن سوال یہ ہے کہ بعض بت پرستی کی طرف چلے گئے تو ممکن ہے کہ ابوسفیان کو اس کا علم نہ ہو، تیسرا جواب یہ کہ ہرقل کے سوال کا مطلب یہ ہے کہ سچے دل سے اسلام لاکر پھر بھی کوئی چھوڑتا ہے؟ اس پر کہا کہ نہیں اور بظاہر عبید اللہ بن جحش سچے دل سے اسلام نہ لایا تھا اب اگر اس نے اسلام چھوڑ دیا تو اعتراض نہیں ہوتا۔

فهل أنتم تتّهمونه بالكذب: ہرقل نے فہل کان یکذب نہیں کہا اس لئے کہ جس سے تہمتِ کذب مرتفع ہو گی اس سے کذب بدرجۂ اولیٰ رفع ہو گا۔

فهل كان يغدر: وجہ یہ ہے کہ انبیاء کا مقصود دین اور ارضاء حق سبحانہ ہے اور بدعہدی وہ کرتا ہے جس کا مقصد تن پروری ہو۔

ونحن في مدة: اس مدت میں دو احتمال ہیں، ایک وہ مدت جو سفر شام میں گزری، حاصل یہ کہ ایک مدت سے وطن سے نکل کر آئے ہیں معلوم نہیں اس غیبت میں کیا ہوا، دوسرا احتمال یہ کہ ہم نے اس سے معاہدہ کیا طویل مدت کا نہ معلوم وہ اس میں کیا کریں، یہ جو ابوسفیان نے کہا خود اس کے متعلق آئندہ کہتا ہے۔

ولم تمكنّي كلمة: کہ یہ بات بھی اعتراض کرنے لئے کہی تھی ورنہ ابوسفیان کو یقین تھا کہ حضور ﷺ بے وفائی نہ کریں گے لیکن اسلئے کہہ دیا کہ دل کی بات معلوم نہیں ہوگی اور اس میں کذب بھی نہ ہوگا۔

أدخل فيها: یعنی مجھے کوئی ایسی بات کہنے کا موقع نہ ملا جس میں حضور اکرم ﷺ کی تنقیص کروں، مگر اس میں بھی تنقیص کا امکان ہے کہ کسی کے بارے میں شبہۂ غدر کیا، یہ بھی بری بات ہے۔

فهل قاتلتموه: اس میں قتال کی نسبت ہرقل نے قوم کے طرف کی ہے نہ کہ حضور اکرم ﷺ کی طرف، اس کی تین وجہ ہے ۱۔ حضور اکرم ﷺ کے احترام میں نسبت نہ کی ۲۔ ہرقل کو کتب سابقہ سے معلوم تھا کہ نبی ابتداء بالقتال نہیں کرتا ہے ۳۔ قتال وہ کرتا ہے جس کی قوم کم ہوتی ہے اور حضور اکرم ﷺ کے ماننے والے روز بروز بڑھتے تھے تو آپ ﷺ کیا ابتداء بالقتال کرتے؟

الحرب سجال: سجال سجل کی جمع ہے اس ڈول کو کہتے ہیں جو پانی سے بھرا ہوا ہو اور مطلق ڈول کو بھی کہتے ہیں، اصل میں سجال کا اطلاق بڑے ڈول پر آتا ہے، الحرب سجال میں اشکال یہ ہے کہ حرب مبتدا

ءمفرد اور سجال خبر اسکی جمع ہے یہ کیسے صحیح ہے؟ اس کا حافظ ابن حجر نے جواب دیا کہ ۱ سجال اسم جمع ہے، لیکن علامہ عینی نے اس پر اعتراض کیا کہ سجال سجل کی جمع ہے اسم جمع نہیں ۲ اسکا جواب پھر علامہ عینی نے دیا کہ ممکن ہے کہ سجال مساجلت سے ماخوذ ہو بمعنی مبارات و مقابلہ کرنا، جب مقابل جنگ ہوتی ہے تو کبھی کوئی بڑھتا ہے کبھی کوئی بڑھتا ہے ۳ شیخ الاسلام زکریا انصاری فرماتے ہیں کہ حرب کا الف لام جنس کا ہے، جب اس پر الف لام داخل ہوا تو بمنزلہ جمع ہو گیا۔

سجال کا مطلب کیا ہے؟ علماء فرماتے ہیں کہ ابو سفیان نے جنگ کو تشبیہ دی دو ڈول کھینچنے والوں سے کبھی ہماری باری جیت میں کبھی ان کی باری جیت میں ہوتی ہے، حضرت مولانا محمد یحیٰی صاحب فرماتے ہیں کہ جنگ کی مثال ڈول نکالنے کی سی ہے کہ پانی نکالنے والا کھڑا ہوتا ہے لکڑی پر اور ڈول ایک طرف کو اونچا دوسری طرف نیچے جاتا ہے، یہ باری باری کی شکل ہوتی ہے۔

ینال مناو ننال منه: چنانچہ کتاب التفسیر میں ہے **یصیب منا و نصیب منه**، اسی طرح کتاب الجہاد میں **تدال علینا المرّة ویدال علیه أخری**، حافظ سراج الدین بلقینی فرماتے ہیں کہ یہاں بھی ابو سفیان نے دسیسہ کاری کی، اس لئے کہ یہاں معاملہ برابر سرابر نہ تھا بلکہ احد میں مسلمان غالب تھے لیکن کچھ تعمیلِ حکم نہ کرنے سے تھوڑی ہزیمت ہوئی، لیکن حافظ ابن حجر وغیرہ نے اس کو رد کیا کہ ابو سفیان نے ٹھیک کہا، احد میں مسلمان گو ابتداءً فاتح تھے لیکن بالآخر سزا ملی جب رُماۃ نے نافرمانی کی، غزوۂ خندق میں باقاعدہ جنگ نہ ہو سکی۔

بلکہ اس لفظ کا استعمال حضور اکرم ﷺ سے منقول ہے چنانچہ اوس بن حذیفہ ثقفی سے منقول ہے کہ جب وفد ثقیف آیا تو آپ ﷺ بعد العشاء ان کے پاس تشریف لے جاتے اور ان سے باتیں کرتے، ان سے قریش کی جماعت کے بارے میں فرمایا: **کانت سجال الحرب بیننا و بینهم یدالون علینا و ندال علیهم**، اس کی تخریج کی امام احمد، ابو داؤد، ابن ماجہ اور امام طحاوی نے مشکل الآثار میں۔

ولا تشرکوا به شیئًا: یہ تاکید ہے **اعبدوا اللہ** کی۔

بالصدق: بخاری شریف میں دوسری جگہ **بالصدقة** ہے، امام بلقینی نے اسی کو راجح قرار دیا، وجہ یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں صلاۃ و زکوۃ کا ذکر مقرون ہے بلکہ بعض روایات میں **بالصلاة والزکوة** ہے، علامہ بلقینی نے

وجہ ترجیح یہ بیان کی کہ صدق تو خود انکے یہاں پسند تھا، لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ صدق کا ان کے یہاں پسندیدہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کا امر نہ فرمائیں جیسے وفاء عہد کا ان کے یہاں دستور تھا پھر بھی امر فرمایا، اسی طرح اداء امانت عقلاء کا دستور تھا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا بھی امر فرمایا ہے۔

ثم قال لترجمانه: ہرقل نے اول گیارہ سوال کئے (۱) نسب کا سوال کیا (۲) کسی نے یہ بات اس سے قبل کہی ہے؟ (۳) کیا آباء میں کوئی بادشاہ تھا؟ (۴) متبع اشراف ہیں یا ضعفاء؟ (۵) بڑھ رہے ہیں یا گھٹ رہے ہیں؟ (۶) ترک دین تو کسی نے نہ کیا؟ (۷) متہم بالکذب تو نہیں کرتے؟ (۸) غدر تو نہیں کیا؟ (۹) قتال تو نہیں کیا؟ (۱۰) صورتِ قتال کیسی تھی؟ (۱۱) کس بات کا امر کرتا ہے؟ اب آگے جو تفصیل ہے جس میں ایک محقق ناقد کا کلام ہرقل نے پیش کیا اس میں وہ ترتیب نہیں، نیز سارے سوالات کے جواب پر تبصرہ نہیں ہے، یہ راوی کی طرف سے تغیر ہے، پہلے بتلایا تھا کہ کتاب الجہاد میں یہ روایت ہے اس میں اسی تفصیل سے کلام ہے۔

وکذالک الرسل تبعث: وجہ یہ ہے کہ ایسے حضرات کے اتباع میں کسی کو عار نہیں آتا ہے اسی لئے بعض مشائخ ایسے لوگوں کو اجازت دیتے تھے جو کسی طرح کی وجاہت رکھتے ہوں، یہ میں۔ نے مولانا تھانوی کے متعلق پڑھا ہے کہ وہ اجازت دیدیتے تھے یہ چیز مولانا تھانوی کے لئے مستدل ہو سکتی ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جو شرف نسبی رکھتے ہیں وہ نیچی باتوں اور اخلاق رذیلہ سے احتیاط و پرہیز کریں گے، البتہ تقویٰ شرافت نسبی کا ہموزن ہے اور تقویٰ و انابت ہر چیز کا بدل ہے، لیکن مولانا عبدالحی والی بات کہ شرافت نسبی والا آدمی اس تقویٰ و انابت کے ساتھ اور بھی بڑھ جائے گا، یہی وجہ ہے کہ اکثر شرفاء نسب والے جلدی سے سلوک میں آگے بڑھ جاتے ہیں۔

یأتسي: أي یقتدي، بعض روایات میں باب تفعل سے ہے أي یتأسی.

یطلب الملک: اسلئے کہ بعض جو اس قسم کے مدعی ہوتے ہیں ان کا مقصد تن پروری ہوتی ہے اسی لئے وہ لوگ پیری نچاتے رہتے ہیں۔

وسألتک: تیسرے مرتبہ پر ہے، اب اتہام بالکذب سوال میں ساتویں نمبر پر تھا اسے یہاں چوتھے نمبر پر ذکر کیا۔

لم یکن لیذر الکذب: مطلب یہ کہ جو حق تعالیٰ کے بارے میں کاذب نہیں وہ مخلوق پر کیسے کذب کرے گا؟

وسألتک أشراف الناس: یہ سوال چوتھے نمبر پر تھا اب پانچویں نمبر پر آیا۔

وهم أتباع الرسل: أي غالبًا اس لئے کہ ان کو اتباع کرنے میں عار نہیں آتا ہے اپنے آپ کو چھوٹا سمجھ کر، چنانچہ جنھوں نے اقتدا کیا وہی لوگ آگے بڑھ گئے اور جو مخیر وصاحب انساب شمار ہوتے تھے وہ گھٹ گئے، ایک مرتبہ حضور اکرم ﷺ نے قبیلۂ جہینہ ومزینہ کو غطفان وغیرہ سے آگے بڑھایا حالانکہ جاہلیت میں غطفان اشرف سمجھے جاتے تھے، لیکن اصل چیز دین ہے۔

وسألتک هل یزیدون: یہاں پر یہ سوال چھ نمبر پر ہے اور اصل سوال میں پانچویں نمبر پر تھا۔

حتی یتمّ: یعنی نور ایمان مکمل ہو جائے، جہاں تک نور ایمان بڑھتا ہو بڑھ جائے گا چنانچہ یہی ہوا جو اس نے کہا۔

هل یرتدّ: یہاں یہ سوال ساتویں نمبر پر ہے اصل سوال میں چھٹے نمبر پر تھا۔

بشاشته: ضمیر راجع ہے ایمان کی طرف، بشاشت انشراح قلب کو کہتے ہیں، اصل میں اس کے معنی آنے والے کے سامنے لطف ومہربانی ظاہر کرنے کے ہیں، یقال بشّ به وتبشّش له جب آدمی کسی سے نرم خوئی سے پیش آئے، جب قلب میں انشراح ہوگا تو آدمی خندہ پیشانی سے پیش آئے گا، قلب میں انقباض ہو تو کیسے خندہ پیشانی سے ملے گا؟ حاصل یہ کہ ایمان کا انشراح قلب میں آجائے گا تو پھر نہ نکلے گا، دوسری روایت میں حین یخالط بشاشةَ القلوب ہے یعنی اسی طرح ایمان ہے جب داخل ہو قلوب کے انشراح میں یعنی قلوب کے اجزاء میں سرایت کر جائے تو پھر نہیں نکلتا ہے، قاضی عیاض نے اول کو راجح کیا۔

معلوم ہوا کہ جس کے دل میں ایمان سرایت کر جائے وہ نہیں ہٹتا ہے اسی لئے بعض صوفیاء فرماتے ہیں مارجع من رجع إلا من الطریق یعنی بعض کی حالت جو سلوک میں خراب ہو جاتی ہے وہ مشاہدہ سے قبل خراب ہوتی ہے نہ کہ اس مقام پر پہونچنے کے بعد، امام ابو الحسن بکری فرماتے ہیں الإیمان إذا دخل القلب أمن السلب.

وسألتك هل يغدر: یہ سوال آٹھویں نمبر پر ہے اور اصل میں بھی آٹھ نمبر پر تھا، حضور ﷺ نے غدر نہیں کیا، وجہ یہ کہ غدر وہ کرتا ہے جس کا مقصد دنیا اور اور جاہ طلبی ہو، اور انبیاء کرام کا مقصد صرف رضاء ربانی ہوتا ہے۔

وسألتك بما يأمركم: یہ سوال نمبر گیارہ پر تھا اسے نمبر نو پر ذکر کر دیا، یہاں دو سوال پر نقد و تبصرہ نقل نہیں کیا یعنی قتال کیا یا نہیں اور صورت قتال کیا تھی؟ اسکے متعلق نقد و تبصرہ کتاب الجہاد میں ہے۔

فسيملك موضع قدمي هاتين: قدمي هاتين سے مراد بیت المقدس یا ان کا ملک مراد ہے، ظاہر ہے کہ یہ اس نے کتبِ سابقہ کو دیکھ کر کہا ہے یا اس طرح سمجھا کہ نبی کی مقاومت کوئی نہیں کر سکتا ہے، وہ کوشش کریں گے اور کامیاب ہوں گے۔

وقد كنت أعلم: یہ علم اسکو کیسے تھا؟ علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ ا دلائل عقلیہ سے معلوم تھا ۲ یا احوال عادیہ سے معلوم ہوا ۳ یا کتب سماویہ سے دیکھا ہوگا، عبد ضعیف کہتا ہے کہ تیسری صورت راجح ہے، امام ابو نعیم نے دلائل میں ابن اسحٰق کی بعض تفصیلی روایت نقل کی ہے جس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

ولم أكن أظن: اس سے کیا مراد ہے؟ یا یہ کہ اس کو علم نہ تھا کہ یہ نبی قریش سے ہونگے یا یہ گمان نہ تھا کہ عرب سے ہوں گے اس لئے کہ نبوت بنو اسرائیل میں چل رہی ہے، لیکن یہ غلط ہے اس لئے کہ تورات میں مصرح ہے کہ آخری نبی بنو اسماعیل میں سے ظاہر ہوں گے پھر یہ کیسے گمان کرے گا جب کتاب پڑھ رکھی ہے؟

لتجشمت: تجشّم بمعنی تکلف کرنا، مقصد یہ کہ ان تک پہونچنے کے لئے تکلیف برداشت کرتا، علامہ ابن بطال فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ہجرت ہے، یہ ہجرت قبل الفتح فرض تھی، اس سے معلوم ہوا کہ ہرقل کو معلوم تھا کہ میری قوم اسلام نہیں لائے گی، غالباً ضغاطر رومی کے قصہ سے سمجھا ہوگا کہ جب وہ اسلام لایا اور اسلام ظاہر کیا فوراً لوگوں نے اسے قتل کر دیا، لیکن اس نے حضور اکرم ﷺ کے والا نامہ پر غور نہ کیا ورنہ یہ اشکال نہ ہوتا اس لئے کہ حدیث میں أسلم تسلم موجود ہے، اگر تسلم کو عام مراد لے لیتا تو دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی سلامت رہتا مگر اس نے غور نہ کیا، والتوفیق بید اللہ۔

لغسلت عن قدميه: معلوم ہوا کہ حضور اکرم ﷺ کی طرف ہجرت کر کے اس کا مقصد دنیا طلبی نہ تھی

بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی غلامی مقصود تھی۔

ثم دعا بکتاب رسول اللہ: یہ والانامہ کب گیا؟ امام واقدی فرماتے ہیں کہ سنۃ الحدیبیہ ٦ کے اواخر میں روانہ کیا، یہ والانامہ ہرقل کے پاس ۷ ھ میں پہونچا، حافظ نے خلیفہ بن خیاط کی تاریخ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ۵ ھ میں یہ خط پہونچا اور پھر اس کی تردید کی ہے لیکن تاریخ خلیفہ میں یہ واقعہ ٦ ھ ہی میں لکھا ہوا ہے اسلئے بظاہر ابن حجر کو وہم ہوا ان کے سامنے تاریخ خلیفہ کا صحیح نسخہ نہیں تھا، خود ابوسفیان کا قول گزرا کہ یہ واقعہ صلح کی مدت میں ہوا اور صلح حدیبیہ ٦ ھ میں ہوئی تو اس سے قبل روانہ کرنا کیسے صحیح ہے؟

بصری: یہ شہر مدینہ ودمشق کے درمیان ہے، امام نواوی کہتے ہیں یہ حوران ہے اور عظیم بصریٰ حارث بن شمر غسانی ہے اس کو ہرقل کے پاس بھیجا، دحیہ ساتھ تھے، عدی بن حاتم بھی ساتھ تھے جو اس وقت نصرانی تھے۔

فقرأہ: بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ خود ہرقل نے پڑھا لیکن ممکن ہے کہ ترجمان قاری ہو اور اس کی طرف نسبت کی اس لئے کہ ہرقل کے امر سے پڑھا ہے، لیکن آئندہ آرہا ہے کہ یہ خط دومرتبہ پڑھا گیا ہے تو ممکن ہے کہ ایک مرتبہ خود پڑھا ہو اور جب قوم کو سنانا مقصود ہو تو پڑھوایا ہو، یا عنوان خود پڑھا اور سارا مضمون ترجمان نے پڑھا ہو۔

فإذا فیہ بسم اللہ الرّحمٰن الرحیم: اس سے معلوم ہوا کہ خطوط کی ابتداء بسملہ سے ہونی چاہیے، امام نواوی فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ امر ذی بال کا افتتاح بسملہ سے ہو سکتا ہے، اور یہ جو ابوداؤد، ابن ماجہ میں **کل أمر ذي بال لم یبدأ فیہ بحمد اللہ** ہے اس سے مراد ذکر اللہ ہے۔

مگر نواوی نے جو فرمایا کہ حمدلہ سے مراد ذکر اللہ ہے میں ما قبل میں بتلا چکا کہ تین روایت ہے، ایک **کل أمر ذي بال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ فھو أقطع** جس کی تخریج کی ابوداؤد، حاکم، ابن ماجہ، ابوعوانہ نے، دوسری روایت **بذکر اللہ** ہے جس کی تخریج دار قطنی نے کی، اور تیسری روایت **ببسم اللہ** ہے جس کی تخریج کی حافظ عبد القادر رہاوی نے اربعین میں، ان روایات میں اختلاف ہے، مشہور روایت حمدلہ ہے، بسملہ اور ذکر اللہ کا ذکر بعض طرق میں ہے، اب حدیث کو ثابت مانیں تو کہیں گے کہ اس کا تعلق خطوط ورسائل سے نہیں بلکہ خطب وغیرہ

سے ہے وہ اگر حمد لہ سے شروع نہ ہوں تو نا تمام ہے، رہ گئے خطوط جتنے بھی روانہ کئے سب میں بسملہ ہے، امام ابو عبید القاسم بن سلام نے بہت سے رسائل کا ذکر کیا جس میں حمد لہ کا ذکر نہیں۔

من محمد عبدالله ورسوله: اس سے معلوم ہوا کہ ابتداءِ خط کاتب کے نام سے ہو، اس میں اختلاف ہے، اکثر حضرات کی رائے یہ ہے کہ ابتداء کاتب کے نام سے ہو بلکہ ابو جعفر نحاس سے منقول ہے کہ انہوں نے صحابہ کا اجماع نقل کیا، لیکن نقل اجماع صحیح نہیں ہے بلکہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مکتوب الیہ کے نام سے شروع ہونا چاہیے، زید بن ثابتؓ نے جب حضرت معاویہؓ کو خط لکھا تب **إلى معاوية أمير المؤمنين من زيد بن ثابت** لکھا جیسا کہ امام بخاری نے الادب المفرد میں اس کو روایت کیا ہے، اسی طرح جب عبدالملک کے پاس حضرت ابن عمرؓ نے خط لکھا تو اپنا نام بعد میں لکھا۔

امام بخاری اس پر خود جلد ثانی میں ترجمہ قائم کریں گے: **باب بمن يبدأ الكتاب**، اصل بات یہ ہے کہ جائز دونوں ہیں لیکن ارجح یہ ہے کہ کاتب اپنے نام سے شروع کرے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسمیں تفصیل ہے، اگر مکتوب الیہ معظم ہے تو اسکے نام سے ورنہ اپنے نام سے شروع کرے، امام احمد ہمیشہ مکتوب الیہ کے نام سے شروع کرتے تواضع وانکساری کی وجہ سے، علاء بن الحضرمیؓ نے جب حضور اکرم ﷺ کو بحرین سے خط لکھا تو اپنے نام سے ابتداء کی جیسا کہ ابوداؤد میں ہے۔

عبدالله: یہ اسلئے فرمایا کہ نصاریٰ وغیرہ کی تردید ہو جنھوں نے حضرت عیسیٰ کو ابن اللہ بنایا جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصٰرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ﴾

ورسوله: اس سے ان کی تردید ہے جو آپ ﷺ کی رسالت کے منکر ہیں۔

عظيم الروم: ہرقل کو عظیم الروم لکھا اس لئے کہ اس کو دنیوی بادشاہت حاصل ہے ورنہ حقیقی بادشاہت اللہ کی ہے، لوگ ان کی بادشاہت جبراً تسلیم کرتے تھے پھر بھی حضور اکرم ﷺ نے **عظيم الروم** تالیف قلب کے لئے فرمایا اس لئے کہ قوم اس کی تعظیم کرتی تھی، بعض روایات میں صاحب الروم ہے۔

مدائنی نے ذکر کیا کہ جب ترجمان نے والا نامہ پڑھا **من محمد عبدالله ورسوله إلى هرقل** تو ہرقل کا بھائی سخت ناراض ہوا اور کہنے لگا کہ خط نہ پڑھو! اس سے اس کی وجہ پوچھی تو کہا کہ اس نے اپنے نام سے ابتداء کی

اور صاحب الروم کہا ملک الروم نہیں لکھا تو ہرقل نے کہا کہ إنک لضعیف الرأي، اور کہا کہ خط پڑھے بغیر کیسے چھوڑ دوں؟ امام مدائنی نے اس کو بھائی کی طرف منسوب کیا، حسن بن سفیان کی روایت ہے کہ وہ اس کا ابن الاخ تھا۔

سلام علی من اتبع الهدی: اس سے معلوم ہوا کہ کفار کے یہاں خط لکھے تو کیسے سلام کرے؟ بعینہ یہ بات سلام علی من اتبع الهدی موسیٰؑ اور ہارونؑ نے فرعون سے کہی تھی، اس سے بعض نے استدلال کیا کہ کفار کو ابتدا بالسلام کرنا جائز ہے لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہے، اس میں یہ ہے کہ سلام نہیں کیا ہے بلکہ اتباع پر سلام کو داخل کیا ہے، لہٰذا جو اسلام کا متبع نہیں وہ داخل نہیں۔

ابتداءِ سلام علی الکافر: نفس ابتداءِ سلام علی الکافر میں اختلاف ہے کہ جائز ہے یا نہیں؟ ۱۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ کافر کو سلام کرنا جائز نہیں ہے، امام طحاوی نے یہی قول ائمہ ثلاثہ من الحنفیہ سے نقل کیا ہے ۲۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مطلق کافر کو سلام کرنا جائز ہے لیکن محققین نے اس کی تردید کی ۳۔ اگر ضرورت ہے تو سلام کرنا جائز ہے، یہی مذہب منصور و مشہور ہے کہ ضرورت ہو تو ابتداء بالسلام ہو سکتا ہے، امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں کہ إذا کتبت إلی یهودي أو نصراني في حاجة فاکتب والسلام علی من اتبع الهدی، بعض نے اس کو مستقل قول قرار دیا ہے۔

أما بعد: أي بعد الحمد والصلاة، أما بعد تفسیر بعد الاجمال کے لئے ذکر کیا جاتا ہے، اولاً اجمالی طور پر بتلا دیا کہ أما هذا فقد کان کذالک و أما بعده فإني أدعوک بدعایة الإسلام.

أول من قال أما بعد: سب سے پہلے اما بعد کس نے استعمال کیا؟ اس میں چھ قول ہیں ۱۔ حضرت داؤد علیہ السلام ۲۔ یعرب بن قحطان ۳۔ کعب بن لوی ۴۔ سحبان بن وائل ۵۔ یعقوب علیہ السلام ۶۔ قس بن ساعدہ وغیرہ وغیرہ، ان میں جمع کی صورت یہ ہے کہ اگر یعرب اسماعیل کی اولاد میں سے ہے تو اول متکلم حضرت یعقوب علیہ السلام ہیں اور اگر وہ ابراہیم سے قبل ہے تو اول قائل یعرب ہے۔

امام بخاری نے مستقل ترجمہ کتاب الجمعہ میں قائم کیا ہے باب قول الرجل أما بعد اور اس میں بہت سی روایات ذکر کی ہیں، اس کی غرض یہ ہے کہ بعض کے نزدیک چونکہ اما بعد سے انقطاعِ حمد معلوم ہوتا ہے اس

لئے اس کو رد کیا اور بعض روایت میں ہے لک الحمد حمداً لانہایۃ لہ یہ بظاہر امابعد کے معارض تھا، بندہ کے نزدیک اس کا مقصد یہ ہے کہ امام بخاری بتلاتے ہیں کہ خطبہ میں کیا کیا کہنا چاہیے؟ اس میں جو شرط پر نہیں وہ مذکور نہیں، اس کو امام بخاری نے ذکر کر کے متنبہ کیا کہ کیا کیا کہنا چاہیے؟

دعایة الإسلام: دعایۃ اور داعیہ دونوں لفظ ہیں بمعنی دعوت، یہ مصدر ہے، بخاری میں ہے أدعوک بداعیة الإسلام یہ بھی دعوت کے معنی میں ہے، یہ وزن قرآن کریم میں استعمال ہوا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:﴿لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ﴾ کاشفة کشف کے معنی میں ہے اسی طرح ﴿خَآئِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ میں خائنہ کو بھی بعض نے مصدر کہا۔

أسلم: أسلم یہاں ایک مرتبہ وارد ہے، کتاب الجہاد میں أسلم أسلم دو مرتبہ ہے، ممکن ہے کہ تاکید کی غرض سے لکھا ہو یا ایک مرتبہ ایجادِ اسلام کے لئے دوسری مرتبہ اثباتِ اسلام کے لئے ہے، أي أسلم واثبت علی الإسلام جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:﴿يَـٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ﴾ أي اثبتوا علی الإیمان، علماء فرماتے ہیں کہ یہ کلمہ جوامع الکلم میں سے ہے، أسلم تسلم من خزي الدنیا ویبقیٰ ملکک ویعزّک اللہ في الدنیا ویسلمک من الناس، بلاغت کے اعتبار سے اس میں جناسِ اشتقاق ہے۔

یؤتک اللہ أجرک مرتین: اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شخص مومن اہل کتاب میں سے ہے اس لئے اس کو دو چند اجر ملے گا، ایک حضرت عیسیٰ پر ایمان لانے کا اجر دوسرے حضور اکرم ﷺ پر ایمان لانے کا اجر، یا ایک اس کے خود ایمان لانے کا اجر اور دوسرا اجر کہ وہ ایک جماعت کے ایمان لانے کا سبب بنے گا، حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں: من دلّ علی خیر فلہ أجر فاعلہ، اسی طرح حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں: من سنّ سنّة حسنة فلہ أجرھا وأجر من عمل بھا لا ینقص من أجورھم شیئًا، ومن سنّ سنّة سیئة فعلیہ وزرھا ووزر من عمل بھا لا ینقص من أوزارھم شیئًا.

فإن علیک إثم الیریسیّین: اس میں لفظاً اختلاف ہے اور معناً بھی، اس کے ضبط میں پانچ قول ہیں ا یَرِیْسِیِّیْنَ بفتح الیاء وکسر الراء وسکون الیاء وکسر السین المھملة والیائین الأولیٰ منھما مشددة ۲ یَرِیْسِیْنَ کالأولی ولکن بالیاء الواحدة وتخفیفہ ۳ أَرِیْسِیِّیْنَ کالأولیٰ ولکن بالھمزة بدل الیاء ۴ أَرِیْسِیْنَ

کالثانیة لکن بالألف الأولیٰ بدل الیاء ۵ إرِّیسِین بکسر الهمزة وتشدید الراء المهملة وبیاء واحدة بعد السین ۶ امام ابو عبید نے اَرْ یِسِیِّین ذکر کیا، اورابو عبید نے محدثین کے ضبط کو غلط قرار دیا ہے لیکن امام طحاوی فرماتے ہیں کہ محدثین کا ضبط صحیح ہے اور ممکن ہے کہ نسبت ہو عبداللہ بن اریس کے طرف جو اس قوم کا آدمی تھا۔

یَرِیْسِیِّیْنُ کے معانی: دوسری بات یہ ہے کہ اس کے معنی میں اختلاف ہے شراح نے بھی لمبی چوڑی تفصیل کی ہے، حاصل چھ قول ہیں۔

۱ اکّارین، کھیتی کرنے والے، زرّاع، چنانچہ ابن اسحق وغیرہ میں ہے **فإن تولّیت فإن علیک إثم الأکّارین** اورابو عبید کی روایت میں ہے: **فلا تحل بین الفلّاحین وبین الإسلام،** حضور ﷺ نے خاص زراعین کا ذکر اس لئے کیا کہ یہی رعایا کے اکثر افراد ہیں، جب بادشاہ مسلمان نہ ہو تو رعایا بھی اسلام نہ لائے گی تو یہ سبب بنا ان کے اسلام نہ لانے کا۔

۲ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اریسین قوم ہے یہود ونصاریٰ کی جس کے مستقل عقائد ہیں، امام طحاوی نے اسے احتمالاً ذکر کیا، فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ وہ لوگ ہوں جو نصاریٰ کی قوم ہو جو حضرت عیسیٰ کی نبوت کے قائل ہیں لیکن حضرت عیسیٰ کے بارے میں عقائد باطلہ کو نہیں مانتے ہیں، تو ممکن ہے کہ ہرقل کا بھی یہ عقیدہ ہو، اب مطلب یہ کہ تیرے اوپر اریسین کا گناہ ہے، تو نہ مانے گا تو تیری قوم بھی نہ مانے گی، یہ بھی ممکن ہے کہ قومِ اریس کو حضور ﷺ کی بعثت کا علم ہو خط پہونچنے سے قبل اور وہ اسلام نہ لاتی ہو، تو مطلب یہ کہ جیسے وہ گنہگار ہوئے تو بھی گنہگار ہو گا کہ بعد علم کے بھی اسلام نہ لائے۔

۳ وہ ملوک مراد ہیں جو رعایا کی قیادت کریں عقائد باطلہ کی طرف۔

۴ اس سے مراد عشّارون ہیں، یہ لیث بن سعد نے یونس سے نقل کیا ہے، حافظ ابن حجر نے اول کو راجح قرار دیا ہے، اب یہ چوتھے معنی ثابت ہوں تو مطلب یہ ہو گا کہ **فإن علیک مثل إثم العشّارین** ٹیکس وصول کرنے والوں کے مثل گناہ ہو گا۔

۵ اریسین مجوس کی قوم ہے جس کا عقیدہ آگ کی عبادت اور موقوذہ وغیرہ کھانا ہے لیکن عشر ادا کرتے ہیں

اور زنا کو حرام سمجھتے ہیں۔

۶ امام ابو عبید فرماتے ہیں کہ مراد خدام و خولہ ہیں، مقصد یہ کہ جو خدام اراکین سلطنت ہیں ان کا گناہ تم پر ہوگا تم سبب بنوگے ان کے عدم اسلام کا۔

﴿یَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا﴾: اس میں دو روایت ہے ایک ﴿یَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا﴾ بغیر واو کے، دوسرے واو سے وَ ﴿یَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا﴾ بلا واو پر تو اشکال نہیں البتہ واو پر اشکال ہے کہ قرآن کریم میں واو نہیں ہے، اس کا علماء نے جواب دیا ۱ اصل بات یہ ہے کہ یہ آیت حضور ﷺ نے لکھوائی تھی اور بھی مختلف مضامین لکھوائے تو آیت کا عطف ان مضامین پر ہے ۲ ممکن ہے کہ بہت سی باتیں لکھوائی ہوں ان میں اس آیت کو اسپر عطف کیا ہو اور وہ ابو سفیان کو یاد نہ رہی ہوں ۳ اول حضور اکرم ﷺ نے اسی طرح لکھوایا ہو اور پھر اتفاق سے بعد میں اسی طرح یہ آیت اتری ہو، اصل بات یہ ہے کہ یہ قصہ ۶ ھ کے اواخر کا ہے اور آیت کا نزول وفد نجران میں ہے اور وہ ۹ ھ میں پیش آیا ہے اور کتابتِ خطوط وغیرہ کا واقعہ ۶ ھ میں پیش آیا، تو ظاہر ہے کہ آیت کریمہ اب تک اتری نہیں تھی جب لکھوایا اور وہی علم میں کلام اللہ کا جزء تھا پھر اتر گیا، وفد نجران آیا تھا حضور ﷺ سے باتیں کی اور مباہلہ کا حکم حضور اکرم ﷺ پر اترا، ان لوگوں نے اول تیاری کی بعد میں منحرف ہوگئے اور حضور اکرم ﷺ کے لئے جزیہ کو منظور کر لیا ۴ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ آیت متعدد النزول ہے، ایک مرتبہ جب خط لکھا تب اتری اور دوسری مرتبہ جب وہ وفد نجران آیا تب اتری۔

سواء: أي مستو بيننا و بينكم یعنی ایسا کلمہ ہے جس میں تورات وانجیل میں بھی اختلاف نہیں، ساری کتابیں اسی کی طرف دعوت دیتی ہیں، وہ کلمہ واحدہ ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾ ہے، مقصود یہ ہے کہ ساری کتابیں اور سارے صحف اس پر متفق ہیں کہ عبادت کے لائق وہ ذات واحد ہے۔

﴿أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾: جیسا کہ یہود و نصاریٰ نے بنایا عیسیٰ و عزیر کو۔

﴿اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾: لہٰذا تم اپنے عمل و کرتوت کے ذمہ دار ہو، یہ آیت حضور اکرم ﷺ نے ہرقل کے نام لکھوائی تھی اور ہرقل کافر تھا، اس سے استدلال کیا اس مسئلہ پر کہ کافر کے پاس ایک دو آیت

لکھنے میں حرج نہیں۔

قرآن کو کفار کے ملک میں؟ لیکن قرآن کو کفار کے ملک میں لے جانا جائز ہے یا نہیں؟ حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں: لاتسافروا بالقرآن بأرض العدوّ بعض روایت میں ہے خوفا من أن يناله العدو، یہ مسئلہ اپنی جگہ پر آئیگا، ابن بطال نے عجیب بات کہی کہ اس آیت سے یہ حکم منسوخ ہو گیا حالانکہ اسی آیت میں اختلاف ہے کہ ۱جب یہ لکھوایا تو قرآن کا جزء تھا یا نہیں؟ ۲پھر ناسخ و منسوخ کے تقدم و تاخر کا علم ضروری ہے، یہاں علم ہی نہیں ۳پھر جزء و کل میں فرق ہے، ہو سکتا ہے کہ جزء میں جائز اور کل میں ناجائز ہو ۴بات یہ ہے کہ ممکن ہے کہ سفر کا حکم مطلق نہ ہو بلکہ مقید ہو کہ خوف ہو تو جائز نہیں ورنہ جائز ہے اگر طمانیت ہے، لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

جنب کے لئے قراءت قرآن کا مسئلہ: اسی طرح اس پر استدلال کیا کہ جنب کے لئے قراءت جائز ہے، اس لئے کہ ہرقل کے پاس خط بھیجا اور وہ کافر اور جنبی ہے کہ اس کا غسل شرعاً معتبر نہیں اس لئے کہ غسل کے لئے نیت ضروری ہے اور اس کی نیت معتبر نہیں تو جنب رہا، مگر یہ استدلال صحیح نہیں، اس پر بعض طلبہ نے اعتراض کیا کہ یہ استدلال کیسے صحیح نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس لئے کہ بتلا چکا کہ اس میں اختلاف ہے کہ حضور اکرم ﷺ پر یہ آیت اتری یا نہیں؟ وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ۲اگر بر سبیل تنزل مان لیں کہ دو مرتبہ اتری لیکن اس کے باوجود بھی مسئلہ مبحوث عنہ پر استدلال بے محل ہے اس لئے کہ یہ آیت خط میں جارہی ہے گویا آیت تابع ہے اس لئے بھی یہ استدلال فی غیر موردہ ہے، پھر جب جنب کے لئے قراءت جائز ہے تو حائض کے لئے بھی قراءت میں حرج نہیں، اس پر امام بخاری خود ترجمہ منعقد کریں گے اور یہاں استدلال بے سود ہے علی الوجه الذي ذکرنا، پھر خط کے مضامین ضروری امور پر مشتمل ہوتے ہیں والضرورات تبیح المحظورات۔

خط سراپا بلاغت: یہ جو حضور اکرم ﷺ کا خط ہے اس میں بلاغت کے بہت سے اصول آگئے ۱صیغہ امر ہے أسلم ۲ترغیب ہے اس پر تسلم يؤتک الله أجرک مرتين ۳ترہیب ہے فإن تولّيت فإن عليک إثم الأريسيين ۴زجر بھی ہے جیسے فإن تولّيت، اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم ﷺ کا مختصر والا نامہ فصاحت

کے کتنے امور پر مشتمل ہے۔

قال أبو سفیان: شور وشغب میں کیا کیا؟ یہاں مذکور نہیں، بظاہر شور اس پر تھا کہ خط کے مضمون کو دیکھ کر ہرقل کے انداز سے معلوم ہوا کہ اس کا رجحان اسلام کی طرف ہے اور بعض روایت سے یہ صراحۃً بھی معلوم ہوتا ہے۔

لقد أَمِرَ أَمْرُ ابن أبي کبشة: البتہ مضبوط ہو گیا ابن ابی کبشہ کا معاملہ، اَمِرَ باب سمع سے بمعنی عظیم و مضبوط ہونا، اَمْر بمعنی شان، حال، ابو سفین نے ابن ابی کبشہ سے حضور ﷺ کو مراد لیا، اور آپ ﷺ کو غیر معروف نسب کی طرف منسوب کیا چونکہ آپ ﷺ کے نسب میں قدح ممکن نہ تھا اس لئے غیر معروف نسب کی طرف منسوب کیا مگر اس سے کیا اعتراض ہو سکتا ہے جبکہ آپ ﷺ کا نسبِ عالی معروف ہے اور تمامتر کمالات کے جامع ہیں۔

ابن ابی کبشہ کیوں کہا؟ اب سوال یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو ابن ابی کبشہ کیوں کہا؟ مختلف وجوہ ہیں، میں نے تتبع و تلاش سے اس کی سات وجہ نکالی ہیں۔

۱۔ ابن ابی کبشہ اس لئے کہا کہ حضور اکرم ﷺ کے رضاعی والد حارث بن عبد العزیٰ کی کنیت ابن ابی کبشہ ہے، اسے ابن ماکولا اور ابو الفتح ازدی اور بعض حضرات نے ذکر کیا ہے **قیل إنه أسلم و کانت له بنت تسمی کبشة فکني بها۔**

۲۔ حلیمہ کے والد یعنی حضور ﷺ کے رضاعی نانا کی کنیت ہے۔

۳۔ حضرت حلیمہ کے والد کے چچا کی کنیت ہے، اسے نصر بن ماکولا نے نقل کیا ہے۔

۴۔ یہ آدمی تھا بنو خزاعہ کا جس نے مذہب عرب کو چھوڑ کر تنہا شعریٰ ستارہ کی عبادت کی اس کو ابو کبشہ کہتے تھے، تو حضور اکرم ﷺ کو ابو سفیان نے اس کا بیٹا اس معنی کر کے کہا کہ جیسے اس نے آبائی دین ترک کیا ایسے ہی حضور ﷺ نے آبائی دین ترک کر کے ایک نئے دین کی بنیاڈالی، یہ ابن قتیبہ، خطابی، دار قطنی، زبیر بن بکار نے کہا، زبیر بن بکار کہتے ہیں کہ اسکا نام وجز بن عامر بن غالب ہے۔

۵۔ حضور ﷺ کے نانا وہب بن مناف کی کنیت تھی۔

۶ حضور ﷺ کے نانا کے نانا کی کنیت تھی، یہ دونوں قول ابو الحسن جرجانی نسابہ نے ذکر کیا ہے۔
۷ حضور اکرم ﷺ کے جد امجد عبد المطلب کے نانا کی کنیت ہے، حافظ ابن حجر نے حقیقتاً دو قول پر مگر تین قول پر اعتراض کیا کہ حضور اکرم ﷺ کے اجداد معروف تھے ان میں کسی کی کنیت یہ نہ تھی لیکن حافظ ابن حجر کا اعتراض کمزور ہے اس لئے کہ ابو کبشہ حضور ﷺ کے نسب میں کئی ہیں، چنانچہ محمد بن حبیب نسابہ نے کتاب المحبر میں بہت سے لوگوں کو ابو کبشہ ذکر کیا ہے، والناطق حجة على الساكت۔

۸ آٹھویں وجہ حضرت اقدس شیخ عبد القادر جیلانی نے اپنے مواعظ میں فرمایا ہے کہ ایک عابد تھا جو حرا میں پرستش کرتا تھا حضور ﷺ نے اسکے بعد اس جگہ پر عبادت کی تو اس کی جگہ لے لی اس لئے اس کی طرف نسبت کی، لیکن یہ کسی کتاب میں نہیں ملا صرف مواعظ میں ہے۔

ملک بني الأصفر: یہ رومی ہے، ہرقل کو ملک بني الأصفر کیوں کہا؟ مختلف وجوہ ہیں
۱ علامہ ابن الانباری فرماتے ہیں کہ وجہ اس کی یہ ہے کہ حبشہ کے لشکر نے روم پر حملہ کیا تھا حبشیوں نے رومیوں کی عورتوں سے وطی کی اس سے زرد رنگ کی اولاد ہوئی اس لئے اصفر کہا ۲ ابراہیم حربی فرماتے ہیں کہ اصل میں رومیوں کے دادا اصفر بن روم بن عیصو بن اسحق ہیں اس لئے دادا کی طرف نسبت کر کے ان کو بنو الاصفر کہتے ہیں، قاضی عیاض نے اس کو راجح قرار دیا ۳ ان کی دادی سارہ نے سونے کا زیور پہنایا اس لئے اصفر کہا اور سونے کو صفراء کہتے ہیں اور بھی وجوہ ہیں۔

حتى أدخل الله: یہ غایت موقت نہیں بایں معنیٰ کہ اس کے بعد یقین زائل ہو گیا بلکہ مطلب یہ کہ ہمیشہ یقین رہا حتی کہ جبرًا اسلام لے آیا، اس لئے کہ ابوسفیان رضامندی سے اسلام نہیں لائے تھے۔

وکان ابن الناطور: یہ اسی طرح سے عامہ روایات میں ہے، بعض روایات میں ابن الناظور ہے بمعنی حارث البستان، اور بعض نسخ میں ابن الناطوراء آیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ معلق ہے یا موصول؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ معلق ہے لیکن یہ غلط ہے، صحیح یہ کہ موصول ہے، بعض مغاربہ کی رائے ہے کہ جیسے اول حصہ عبید اللہ نے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے ایسے یہ بھی نقل کیا گیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اصل میں قائل کو ابن اسحق کی روایت سے وہم ہو گیا، ابن

اسحق کی روایت میں اول اس قصہ کو نقل کیا گیا ہے جس میں اس کا مشورہ تھا بعد میں وہ قصہ نقل کیا جو گزر چکا، اس سے ناظر کو وہم ہوا، لیکن محققین نے دونوں قصے الگ الگ نقل کئے ہیں، دوسرا حصہ مرویات ابن عباس میں نہیں، ابن اسحق کو وہم ہوا اس لئے کہ شعیب بن ابی حمزہ اس سے اوثق ہیں وہ نقل نہیں کرتے ہیں، یہ کلام زہری نے ابن الناطور سے سنا جب وہ اسلام لایا تھا۔

صاحب إيلياء وهرقل: بنصب الباء و رفعه، اگر نصب ہے تو اس صورت میں حال ہے ابن ناطور سے، اور یہ اشکال کرنا کہ صاحب مضاف ہے ایلیا کی طرف اور ایلیا علَم ہے اور علَم مضاف ہو تو حال نہ ہوگا اس لئے کہ المضاف إلى المعرفة معرفة اس لئے حال بنانا صحیح نہیں ہے، اس کا جواب یہ کہ ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ اضافت لفظی ہے اور وہ مفید تخفیف ہوتی ہے، مگر علامہ کرمانی کی رائے ہے کہ اضافت لفظیہ نہیں ہے، اب ترکیب یہ کیجائے کہ صاحب ایلیا کو منصوب علی الاختصاص کیا جائے أي أخص صاحب إيلياء يا أعني صاحب إيلياء.

بعض حضرات کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ کان کی خبر ہو، لیکن اس پر اشکال ہے اس لئے کہ اس کی خبر یا سقف ہے یا یحدث ہے، لیکن علامہ دمامینی وغیرہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ متعدد خبریں ہو۔

دوسری روایت برفع الباء ہے اس صورت میں ابن الناطور کی صفت ہوگی، لیکن علامہ بدرالدین زرکشی نے اعتراض کیا کہ صاحب اضافت کی وجہ سے معرفہ نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کی صفت بھی نہیں بن سکتا، لیکن شمس الدین کرمانی نے اسے رد کیا کہ معرفہ کی طرف اضافت سے معرفہ ہوگیا، اسی طرح علامہ شمس الدین برماوی نے کہا، علامہ بدرالدین دمامینی نے لکھا ہے کہ زرکشی کا قول غلط ہے اس لئے کہ معرفہ ہے لیکن صاحب إيلياء بمعنی أميره اور صاحب هرقل بمعنی مصاحبه ہے، اس صورت صاحب کو دو معنی میں لیا حقیقت اور مجاز میں، اور حقیقت اور مجاز میں جمع عند الامام الشافعی جائز ہے ہمارے نزدیک جائز نہیں۔

اب ہمارے نزدیک یہ علی سبیل عموم المجاز ہوگا یعنی ایسے معنی مراد لئے جائیں جو معنی حقیقی میں بھی اور معنی مجازی میں بھی مستعمل ہو جیسے عربی میں کلمہ ذو جس کا ترجمہ اردو میں 'والا' ہے۔

سقف: اس کے ضبط میں مختلف اقوال ہیں، حاصل اختلاف یہ ہے کہ یہ اسم ہے یا فعل؟ اور فعل ہے تو

کس باب سے ؟ ا بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ سقف باب تفعیل سے ماضی مجہول ہے ۲ أسقف افعال سے ماضی مجہول ہے بمعنی پوپ بنا دیا گیا ۳ اور اگر اسم ہے تو ضبط میں اختلاف ہے بعض نے ضبط کیا اُسقُفّ، بضم الهمزة وسكون السين وبعدها قاف مضمومة وفاء مشددة ۴ أسقُف كالثالثة ولكن بتخفيف الفاء ۵ سُقُفًّا بغير ہمزہ کے۔

ہرقل ایلیاء کب آیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب اس کا لشکر فارس کے لشکر پر غالب ہوا تب آیا، حاصل قصہ یہ ہے کہ کسریٰ و قیصر میں لڑائی ہوئی جیسا کہ علامہ ابن عبد الحکم اور امام طبری نے ذکر کیا ہے، کسریٰ کا لشکر بڑھ رہا تھا جب معلوم ہوا کہ اس کا سپہ سالار شہر براز پیچھے رہ گیا آگے نہیں بڑھ رہا ہے تو دوسرے سپہ سالار فرحان نامی کو مقدم کرنا چاہا، شہر براز کو علم ہو گیا تو اس نے قیصر سے درپردہ سازش کر لی اور پسپا ہونے لگا، قیصر غالب آگیا اس کے شکرانہ میں ہرقل حمص سے پیدل بیت المقدس آیا تھا جیسا کہ کتاب الجہاد میں ہے، اور ابن اسحٰق کی روایت میں ہے کہ جب وہ چلتا تھا فتبسط له البسط وتلقى له الرياحين، اسکے راستے پر قالین بچھائے جاتے تھے اور پھول ڈالے جاتے تھے۔

أصبح يومًا خبيث النفس: یعنی اس کی حالت متغیر تھی، اشکال یہ ہے کہ حدیث میں ہے: لا يقل أحدكم خبثت نفسي بل يقل لقست اور یہاں زہری نے خبیث النفس کو استعمال کیا، اسکا جواب یہ ہے کہ یہ استعمال کافر کے بارے میں ہے اور ممانعت مسلم کے بارے میں ہے اور کافر سارا خبیث ہے۔

بطارقة: بطریق کی جمع ہے بمعنی خواص سلطنت۔

و كان حزّاء: یعنی کاہن تھا، یہاں سے خباثتِ طبیعت کی وجہ بتلائی۔

ينظر في النجوم: اشکال یہ ہے کہ کاہن کا تعلق نجوم سے نہیں، کاہن کے پاس تو جن آکر خبر دیتے تھے اور نجوم سے خبر نجومی مراد ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ دونوں کام کرتا ہو، دوسرا جواب یہ ہے کہ کہانت کی دو صورت ہے، ایک تو یہ کہ جن کی استمداد سے بات معلوم کرے، دوسرے یہ کہ نجوم میں غور کر کے علم حاصل کرے، ممکن ہے کہ اس کی کہانت من قبيل الثاني ہو۔

ملك الختان قد ظهر: اشکال یہ ہے کہ امام بخاری نے ایسی حدیث کیوں ذکر کی جس میں کاہن کی

تائید ہو؟ اس کا جواب یہ کہ اس کے ذکر سے نجوم کی تائید مقصود نہیں بلکہ بتلایا کہ حضور ﷺ کے متعلق بشارت ہر طرف سے آئی خواہ باطل پرست ہو یا حق پرست، خواہ انسان ہو یا جن، خواہ نجومی ہو یا کاہن، رہا کاہن کی مذمت وہ حضور ﷺ کے ارشادات سے معلوم ہو جائے گی۔

ملک: مُلک بضم المیم وسکون اللام اور مَلِک بفتح المیم وکسر اللام بھی جائز ہے۔

ظهر: أي غلب

ليس يختتن إلا اليهود: ان کو یہ علم نہ تھا کہ عرب بھی ختنہ کراتے ہیں اسلئے یہ بات کہی، یہ غلبہ جب کی بات ہے جب صلح حدیبیہ ہوئی انہی ایام میں ہرقل نے نجوم میں غور کرکے یہ چیز دیکھی تھی، صلح حدیبیہ کو غلبہ بایں معنیٰ کہا گیا کہ حضور اکرم ﷺ کے لئے فتح کاراستہ اور بنیاد اسی طریق سے پڑی کہ کفارِ مکہ سے صلح کی تو ان کی آویزش سے محفوظ رہے پھر قبائلِ عرب جوق در جوق اسلام لائے پھر سلاطین کے نام خطوط لکھے تو اسلام پھیلنے کاراستہ مل گیا، پھر قریش نے بدعہدی کی تو اس کی جوابی کاروائی کی جس سے فتح مبین یعنی فتح مکہ ملی اور مقدمۃ الشیٔ اصل کے مرتبہ میں ہے۔

فلا يهمّنّك: باب افعال سے ہے أي فلا يوقعنّ في همّك شأنهم.

يخبر عن رسول الله: یہ آدمی ممکن ہے کہ عدی بن حاتم ہوں، ماقبل میں بتلایا تھا کہ صاحب بصریٰ نے ان کو بھیجا تھا یا ممکن ہے کہ کوئی اور ہو، وہ واقعات بتلاتا تھا جو قریش سے حضور ﷺ کو جنگی سلسلہ میں پیش آتے تھے۔

هذا ملك هذه الأمّة: اس میں چار روایت ہے ۱ هذا مُلك هذه الأمة ۲ هذا مَلِك هذه الأمة ۳ هذا يملك هذه الأمة، مضارع ضرب سے، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ یہ تصحیف ہے، خیال یہ ہے کہ ملک کا ضمہ میم سے مل گیا قاری نے اسے یملک پڑھ دیا، لیکن اگر روایت ثابت ہو تو اس کی توجیہ ممکن ہے یا تقدیر ہے هذا المذكور يملك هذه الأمة، یا الذی محذوف ہے اور کوفیاء کے نزدیک حذف موصول جائز ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ اسماء اشارہ اسماء موصولہ کے قائم مقام ہوں تو یہ ذا الذی کے قائم مقام ہے ۴ هذا يملك هذه الأمة يعني هذا الذي قلت يملك هذه الأمة، امت سے مراد عرب ہے۔

إلى صاحب له برومية: یہ روم کی بڑی ریاست ہے، قصہ یہ ہوا تھا کہ ہرقل نے خط لکھا رومیہ کے حاکم کے پاس جو ہرقل جیسا عالم تھا، اور ہرقل دارالخلافہ روانہ ہوا پھر اس کا خط آگیا، یہ آدمی کون تھا؟ ابن اسحق نے واقعہ لکھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ضغاطر رومی ہے، قصہ یہ ہے کہ جب دحیہ کلبیؓ نے حضور ﷺ کا گرامی نامہ ہرقل کو دیا اور پڑھا تو اس نے کہا کہ مجھے یقین ہے کہ یہ صاحب نبی مرسل ہے لیکن اندیشہ ہے کہ لوگ مجھ کو قتل نہ کردیں لیکن جاؤ ضغاطر رومی کے پاس اس کا قول مجھ سے زیادہ قابل قبول ہے، چنانچہ دحیہ کلبیؓ ضغاطر کے پاس گئے اور خط دیا اس نے پڑھتے ہی کہا: **هذا أحمد نبي مرسل**، اس وقت اس پر سیاہ لبادہ تھا اس کو اتار کر سفید کرتا پہن کر آیا اور سب پادریوں کے سامنے **لا إله إلا الله أحمد رسول الله** پڑھا، یہ سن کر لوگ اس پر ٹوٹ پڑے اور اسکو قتل کردیا، دحیہ نے واپس آکر ہرقل کو ماجرا سنایا، ہرقل نے کہا کہ ان کی بات مجھ سے زائد چلتی تھی اب وہ مجھ کو کیسے بخشیں گے۔

اس میں اشکال یہ ہے کہ دحیہ کلبی ہرقل کے یہاں ٦ ھ میں نہیں بھیجے گئے بلکہ ۹ ھ میں بھیجے گئے جب حضور ﷺ نے تبوک سے خط روانہ کیا تو یہ واقعہ ۹ ھ میں پیش آیا، قیصر کے پاس دوبارہ والا نامہ روانہ کیا، اس کی تفصیل مسند احمد میں موجود ہے، لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں کیا اشکال کہ دونوں وقت دحیہ ہی قاصد ہوں، اب یہ ممکن ہے کہ وہ آدمی ضغاطر ہو یا کوئی اور ہو، تو دحیہ بن خلیفہ کلبیؓ قاصد بن کر ممکن ہے کہ ٦ ھ میں اور ۹ ھ میں بھی گئے ہوں۔

تبوک میں قاصد کا قصہ تنوخی کی حدیث میں ہے، سعید بن راشد کہتے ہیں کہ تنوخی ایک آدمی تھے تنوخ کے ان سے پوچھا کہ کیا تم حضور ﷺ کی طرف سے ہرقل کے پاس قاصد بن کر آئے تھے؟ کہنے لگے جب ہرقل کو خبر پہونچی کہ اہل عرب تبوک آئے ہیں تو اس نے اپنے اراکین دولت اور پادریوں کو جمع کیا اور کہا کہ یہ شخص تمہارے ملک میں آیا ہے اور تین بات کا سوال کرتا ہے یا اسلام لاؤ یا پھر جزیہ دو یا قتال کرنے کے لئے تیار ہو جاؤ اور میری رائے ہے کہ ہم ان کی اطاعت کریں ورنہ جزیہ دیدیں، یہ کہنا تھا کہ سارے نصرانی بکھر گئے اور اپنی ٹوپی اتار دی، ہرقل کو سنبھالنا مشکل ہو گیا اور کہا کہ میں تم کو دیکھنا چاہتا تھا، پھر کہا کہ ایسا آدمی لاؤ جو فصیح اللسان عربی میں بات کرے چنانچہ تنوخی اس کے پاس آئے، ان سے ہرقل نے کہا کہ حضور ﷺ کے پاس

میرا پیغام لیجاؤ اور اس سے یہ کہا کہ تین باتیں یاد رکھنا! میرے خط کا ذکر کرتے یا نہیں؟ ۲رات کا ذکر کرتے ہیں یا نہیں؟ ۳خاتم نبوت دیکھیں، چنانچہ جب تنوخی آئے تو حضور ﷺ اپنے پروانوں میں تھے فسأل التنوخي من محمد؟ قالوا هذا، تب اس نے پیغام پہونچایا ہرقل کا، حضور ﷺ نے پوچھا من أنت؟ قال: رجل من تنوخ، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا تم کو حنیفیت سے رغبت نہیں؟ اس نے کہا کہ ہم اس وقت ایک مسلک پر ہیں، اسپر حضور ﷺ نے پڑھا ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ حضور ﷺ نے فرمایا: كتبت بكتاب إلىٰ كسرىٰ فمزّقه والله ممزّقه و ممزّق ملكه و كتبت إلى النجاشي بصحيفة فخرّقها والله مخرّقه ومخرّق ملكه و كتبت إلى صاحبک بصحيفة فأمسكها فلن يزال الناس يجدون منه بأسا مادام في العيش خير، حاصل یہ ہے کہ جب تک دنیا کی بقاء ہے تب تک کچھ نہ کچھ بقا ہے، تنوخی نے اس کو ترکش پر لکھ لیا اور کہا کہ ایک بات ہوئی، پھر حضور ﷺ نے ہرقل کا خط پڑھا اس میں لکھا تھا إنک تدعوني إلى جنة عرضها السموات والأرض فأين النار؟ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا سبحان اللہ أين الليل إذا جاء النهار، مطلب یہ کہ جب شریعت و دین محمدی ظاہر ہو گیا جو دن کی طرح سے ہے پھر رات کی کیا ضرورت ہے؟ فوراً تنوخی نے اس کو لکھ لیا پھر حضور ﷺ نے فرمایا کہ تنوخی! تم سفیر ہو ہم پر حق تھا کہ کچھ عطیہ دیں لیکن ابھی ہم سفر میں ہیں تنگ حال ہیں، ایک صحابی اٹھے اور ایک حلہ صفوریہ لا کر تنوخی کی گود میں ڈالدیا، تنوخی نے پوچھا من هو؟ قال: عثمان، پھر ایک انصاری نے کھانے کی قسم پیش کی، حضور اکرم ﷺ نے تنوخی سے فرمایا: اذهب به جاتے ہوتے اس نے مڑ کر دیکھا آپ ﷺ جبوہ باندھ کر بیٹھے تھے جب جبوہ کھولدی تو شان مبارک کھل گئی اور اس نے خاتم نبوت بھی دیکھ لیا۔

فلم یَرِم حمص: أي لم يصل حمص یہ معنی داؤدی نے ذکر کئے ہیں لیکن علماء نے اس کی تضعیف کی ہے، راجح معنی فلم يبرح حمص ہے یعنی حمص ٹھہرا رہا۔

أذن: باب سمع سے اور آذن باب افعال سے دونوں روایت ہیں۔

دسكرة: وہ محل جس کے کنارے کنارے کوٹھریاں ہوں، مخصوص محل، اندازیہ ہے کہ جب ضغاطر کا قصہ معلوم ہوا تو اندیشہ ہوا کہ کہیں یہ مجھ پر بھی حملہ نہ کردیں تو اوپر چڑھ کر نیچے کے دروازے بند کر دیئے کہ

حملہ آور بھی ہوں تو وہاں تک نہ پہونچ سکیں۔

هل لكم: أي هل لكم رغبة.

رُشْدُ: رُشْدُ اور رَشَدُ دونوں جائز ہیں۔

فتبايعوا: اس میں تین روایت ہیں ۱ فتبايعوا ۲ فتتابعوا ۳ فنبايع.

فحاصوا: اس بھاگنے کو تشبیہ دی حمر سے، ایک تشبیہ اس میں ہے کہ بھاگنا وحشی کی طرح سے تھا اور وہ یک لخت بھاگتا ہے، دوسرے حمر سے جیسے وہ احمق ہیں ایسے ہی یہ بھی احمق ہیں کہ ذرا سی بھی بات نہیں سنتے ہیں۔

فسجدوا: یہ سجدہ تعظیم تھا۔

فكان ذالک آخر شأن هرقل: امام بخاری نے آخر میں قصہ ذکر کر کے اشارہ کیا کہ یہ آخری قصہ ہے، اب اگر واقعہ یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی نبوت اس کے قلب میں راسخ تھی اور مقر تھا لیکن ملک ومال کی وجہ سے ظاہر نہ کیا تو نیت صحیحہ پر بدلہ ملے گا، لیکن نیت صحیح نہیں ہے مال کو راجح کیا تو اس کا بدلہ ملے گا۔

اسلام ہرقل ثابت ہے یا نہیں؟ اب یہ کہ ہرقل اسلام لایا یا نہیں؟ قدرے اختلاف ہے، بعض حضرات کی عبارت مشیر ہے کہ وہ اسلام لایا لیکن راجح یہ ہے کہ وہ اسلام نہیں لایا، ابن عبد البر نے اس کو استیعاب میں ذکر کیا کہ صرف رجحان تھا اسلام کی طرف مگر وہ اسلام نہیں لایا اور اسپر روایات اور دلائل قائم ہیں ۱ حضور ﷺ کے مقابل موتہ میں ۸ ھ میں لشکر بھیجا جب کہ خالد بن ولیدؓ تشریف لے گئے ۲ ۹ ھ میں خود چڑھائی کر کے آیا ۳ تیسری دلیل مسند احمد میں ہے کہ اس نے تبوک میں حضور ﷺ پر خط لکھا إني أسلم حضور ﷺ نے فرمایا: كذب بل هو على نصرانيته، اور کتاب الاموال میں ابو عبید نے بکر بن عبد اللہ مزنی سے مرسل نقل کیا كذب عدو الله ليس بمسلم.

یہاں پر تین بات اور بتلانی ہے ۱ یہ روایت کتنی جگہ ہے؟ ۲ حضور اکرم ﷺ کے والا نامہ کا کیا ہوا؟ ۳ روایت کی مطابقت ترجمہ سے۔

(۱) یہ روایت امام بخاری نے پوری صحیح میں بارہ جگہ ذکر کی ہے تین جگہ مفصل اور نو جگہ مختصر صرف

مقصود پر اکتفاء کیا ہے، بدؤ الوحی اور کتاب الجہاد (ص ۴۱۲) اور کتاب التفسیر (ص ۶۵۳) میں مفصل ہے۔

(۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والانامہ کا کیا ہوا؟ امام ابو القاسم سہیلی نے بیان کیا کہ ہرقل نے اس والانامہ کو سونے کی نلکی میں رکھا چنانچہ اس کے خاندان میں علیٰ وجہ التواتر منتقل ہوتا رہا، امام سہیلی فرماتے ہیں کہ عبد الملک بن سعد مسلمین کا سپہ سالار طلیطلہ کے بادشاہ کے پاس گئے وہاں اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا والانامہ نکال کر دکھایا، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ بہت سے دوستوں نے مجھ سے نقل کیا کہ قاضی نور الدین صائغ نے سیف الدین خلیج منصوری سے نقل کیا انہوں نے کہا کہ الملک المنصور قلایون سلطان مغرب نے ہدیہ بھیجا فرنگیوں کے بادشاہ کے پاس، بادشاہ نے وہیں قیام کو کہا مگر انکار کر دیا پھر کہا کہ اچھا ایک ہدیہ میں تم کو دونگا یعنی دکھاؤنگا پھر صندوق کھولا جس میں تختی تھی اس میں ایک قلمدان نکالا اس میں سے ایک کاغذ نکالا وہ ریشم میں لپٹا تھا اس کے اکثر حروف مٹ چکے تھے اس نے کہا کہ یہ کاغذ میں نصاریٰ کو نہیں دکھلاتا ہوں اور ہمارے آباء واجداد کہہ گئے ہیں جب تک یہ کاغذ ہمارے پاس محفوظ رہے گا یہ ملک محفوظ رہیگا۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ حدیث کو بدؤ الوحی سے مطابقت کیا ہے؟ اس پر قدرے اجمال اور قدرے تفصیل سے بیان کرونگا، ابتداء میں بتلایا تھا کہ اس کی غرض میں اختلاف ہے کہ ظاہر ترجمہ مقصود ہے، یا نفس وحی کا اثبات، یا عظمت وحی، یا اختلاف کیفیات کو بیان کرنا ہے، یا ظاہر ترجمہ ہے لیکن ابتداء سے مراد ابتداء ممتد ہے، عام ہے اس سے کہ ابتداءِ زمانی ہے یا مکانی یا احوال یا کیفیات کے اعتبار سے۔

اب یہ سمجھو کہ جو کہتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد کیفیتِ وحی کو بتلانا ہے نہ کہ ابتداءِ وحی کو ان کے بیان پر یہ ترجمہ محتاج اثبات مطابقت نہیں، سب مطابق ہے۔

اور جو کہتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصود بالذات اختلافِ احوال کا ذکر ہے ان کے پیش نظر بھی اثباتِ ترجمہ کی حاجت نہیں اس لئے کہ مختلف احوال ہیں جو ذکر کئے گئے ہیں۔

جو کہتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد عظمت وحی بتلانا ہے وہ روایت سے بایں طور پر ثابت کرتے ہیں کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف ذکر کئے گئے ہیں جس کو ہرقل نے ذکر کیا ہے، ظاہر ہے کہ اس نے کتب سماویہ کو دیکھ کر ذکر کیا ہوگا، یہ سب اوصاف حمیدہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت پر دلالت کرتے ہیں تو جس پر وحی اتری

وہ عظیم ہے تو جو وحی ہے وہ بھی عظیم ہے، مزید یہ کہ حضور اکرم ﷺ کو مختلف احوال وادوار سے گزرنا پڑا وطن کو چھوڑا راحت و آرام کو چھوڑا یہ سب دلیل ہے اس پر کہ وحی امر معظم ہے۔

اور جو لوگ ترجمہ کی غرض ابتداء کیفیت وحی کو بتلاتے ہیں ان کے مسلک پر یہ محتاج بیان ہے کہ وہ ثابت کریں کہ حدیث ہر قل سے ابتداء کیفیت وحی کیسے ثابت ہوئی؟ علماء نے اس میں تین صورت بتلائی ہیں۔

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ترجمہ میں ابتداء کیفیت وحی بتلائی، اب اگر ایسی روایت آجائے جس کا تعلق نفس وحی سے ہو تو ترجمہ ثابت ہوگا بایں معنی کہ یہ موحی الیہ کے اوصاف ہیں اور موحی الیہ یعنی حضور اکرم ﷺ اس میں ابتداء سے اخیر تک متصف ہیں گویا خلاصہ یہ کہ ابتداء کیفیت وحی کا ذکر ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس میں حضور اکرم ﷺ کے ابتدائی احوال اور آپ کی قوم کے ابتدائی احوال مذکور ہیں مثلا بماذا یأمر کم کس بات کا حکم دیتا ہے؟ امر بالتوحید والصلاۃ یہ سب امور ایسے مذکور ہیں جو ابتداء میں آں سرور صفات ﷺ کو پیش آئے تو ابتداء کیفیت وحی اس حدیث میں بھی مذکور ہے۔

(۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ باب بدؤ الوحی میں جو آیت ہے، اور حدیث ہر قل میں جو خط مذکور ہے اس میں جو آیت ہے ان دونوں آیتوں میں مطابقت ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ترجمہ میں ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ﴾ ذکر کیا، نوح وغیرہ کی طرف حکم اترا، اور دوسری آیت میں ہے ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ﴾ اور اقامت دین سے مراد وہی ہے جس کو خط کی آیت میں کلمۃ سواء کہا گیا، اور روایت کا ترجمہ سے مطابقت یا ما یتعلق بالترجمہ سے مطابقت بھی کافی ہے۔

(۴) جو کہتے ہیں کہ مقصود بالذات ترجمہ کا اثبات ہے خواہ مجموعہ روایات سے ہو یا ہر روایت سے ثابت ہو مقصود حاصل ہے، ہاں مجموعہ سے قدرے مشترک صاف واضح معلوم ہوتا ہے۔

جو کہتے ہیں کہ مقصود ابتداء ممتد کو بیان کرنا ہے ان کے مسلک پر حدیث ترجمہ سے ظاہر المطابقت ہے، اس حدیث کا ابتدائی مراحل میں ہی شمار ہے خصوص جب کہ حدیث میں تو ابتدائی مراحل کا بھی ذکر ہے کہ

متہم بالکذب نہیں تھے پھر دعوت دی توحید کی وغیرہ وغیرہ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اب ایک بات سنو! ایک براعت استہلال ہوتا ہے ایک براعت اختتام، براعت استہلال یہ کہلاتا ہے کہ کتاب کی ابتداء میں ایسے الفاظ ذکر کریں جو آئندہ کتاب کے مضامین کی طرف مشیر ہوں، اور براعت اختتام یہ کہ آخر میں ایسی بات ذکر کریں جو ختم کتاب کی طرف مشیر ہو، یہاں براعت اختتام **فکان ذلک آخر شأن** هرقل سے ہے، آخر سے اشارہ کیا بدؤ الوحی کے اختتام پر یہ حافظ ابن حجر کے نزدیک ہے، حضرت شیخ مدظلہ العالی فرماتے ہیں کہ امام بخاری ہر باب کے آخر میں موت اور آخری انجام کو یاد دلاتے ہیں، موت کے ذکر سے انسان مین عمل کی روح آتی ہے اور سارے قویٰ پھر سے تیار ہوتے ہیں، حضرت شیخ کے نزدیک بھی لفظِ آخر سے انسان کے آخری حال موت کی طرف اشارہ ہے۔

قال أبو عبد اللہ: یعنی جس طرح زہری سے شعیب روایت کرتے ہیں اسی طرح تین آدمی اور ہیں صالح، یونسؒ، معمر، صالح کی روایت (ص ۴۱۲) پر اور یونس کی روایت کئی جگہ ذکر کی گئی کتاب الجہاد وغیرہ میں بھی ہے، معمر کی روایت امام مصنف نے کتاب التفسیر میں (ص ۶۵۳) پر روایت کی ہے،

واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

تم باب بدؤ الوحی بعون الکریم الحق

(ص ۵) کتاب الإیمان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

یہاں پر چند باتیں بیان کروں گا۔

ابواب وکتب کی مناسبت: پہلی بات یہ کہ اس کتاب کو ماسبق وما لحق سے مناسبت ظاہر ہے، چونکہ امام مصنف کو اس وحی کا جمع کرنا مقصود ہے جو اعمال کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے اسی لئے اوّلا بدؤالوحی کو ذکر کیا، اس میں مقصود بالذات اعمال ہیں تو حدیث اعمال کو ذکر فرمایا، لیکن اعمال کی صحت وسقم موقوف ہے ایمان پر اس لئے کتاب الایمان ذکر فرمایا۔

لیکن ہر چیز موقوف ہے علم پر، اگر انسان کا ایمان ہو لیکن اس کا علم صحیح نہ ہو تو وہ معتبر نہیں، مثلا بہت سے یہود ونصاری اپنے زعم میں خود کو دین صحیح کا متبع مانتے ہیں لیکن ان کا علم اس پر صحیح نہیں اس لئے وہ معتبر نہیں اس لئے کہ صحیح دین وہ ہے جو مبدل ومحرف نہ ہو اور ان کا دین منسوخ ہو چکا ہے، جس دین کو اللہ تعالی نے منسوخ کر دیا ہے وہ معتبر نہیں، بلکہ اگر مسلمان بھی ایسا ایمان رکھے جو مبنی بر علم صحیح نہ ہو تو وہ معتبر نہ ہوگا، مثلا کوئی ایمان تو لائے لیکن حضور ﷺ کو یا کسی کو اللہ تعالی کے ساتھ شریک کرتا ہے تو وہ معتبر نہیں ہے اس لئے امام مصنف نے ایمان کے بعد کتاب العلم کو ذکر کیا۔

اور چونکہ اعمال کو ذکر کرنا مقصود تھا اور ان میں اہم الاعمال نماز ہے اس لئے اسے ذکر فرمایا، پھر نماز کی اہم شرط طہارت تھی اس لئے اسے مقدم کر دیا، پھر مصنف نے زکوۃ کا ذکر کیا اس لئے کہ عبادت بدنیہ کے بعد عبادتِ مالیہ ہے، اور ان مفردین کے ذکر کے بعد حج کو ذکر فرمایا اس لئے کہ حج عبادت بدنیہ ومالیہ سے مرکب ہے، جب مفردین کو ذکر کیا تو مرکب کو بھی بتلا دیا۔

مزید یہ کہ عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث میں حج مقدم ہے صوم پر مگر عام روایات میں صوم کا ذکر ہے حج سے قبل، اس لئے اور مصنفین نے تو صوم کو حج سے قبل ذکر کیا لیکن مصنف کی روایت میں حج مقدم ہے صوم پر اس لئے اس کی پابندی کی، مزید یہ کہ صلاۃ وزکوۃ وحج فعلی عبادت ہے اور صوم ترکی عبادت ہے تو عبادت فعلی کو ذکر کر کے پھر عبادتِ ترکی کا ذکر فرمایا، عبادات کے بعد پھر معاملات کو ذکر فرمایا، علماء نے قدیماً وحدیثاً ان تراجم کے مابین مناسبت کو ذکر کیا ہے، علامہ سراج الدین بلقینی نے سارے ابواب میں ترتیب ذکر کی ہے جسکا اتباع حافظ ابن حجر نے کیا ہے فليراجع مقدمة فتح الباري لابن حجر الحافظ رحمه الله.

لفظ کتاب کی تحقیق: دوسری بات یہ ہے کہ مصنف فرماتے ہیں کتاب الایمان، کتاب کتب سے ماخوذ ہے بمعنی جمع کرنا، اسی لئے لشکر کے دستے کو کتیبہ کہتے ہیں جو کتب سے ماخوذ ہے، کتاب باعتبار کتب کے کہنا تو ظاہر ہے کہ اس میں ایک حرف کو دوسرے حرف سے ملایا جاتا ہے اور معنی کے اعتبار سے اطلاق مجازی ہے من قبيل إطلاق اسم الدال على المدلول.

لفظ کتاب کا اعراب: تیسری بات یہ ہے کہ یہ کتاب مرفوع ہے بنابریں کہ مبتدا محذوف ہے أي هذا كتاب الإيمان، یا مرفوع ہے اور خبر محذوف ہے كتاب الإيمان هذا، اور اسے منصوب بھی پڑھ سکتے ہیں أي خذ هذا وغیرہ کو مقدر مان کر۔

باب اور کتاب کا فرق: چوتھی بات یہ ہے کہ یہاں سوال ہوتا ہے کہ امام مصنف نے ایمان وغیرہ کو کتاب سے موسوم کیا اور بدؤ الوحی کا افتتاح باب سے کیا یا بغیر باب کے علی اختلاف النسخ، اس اختلاف فی العنوان کی کیا وجہ ہے؟ اس کے چند جوابات ہیں۔

اوّل یہ کہ اگر ابتداء میں صرف كيف كان بدؤ الوحي ہے اور باب کا لفظ نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ بدؤ الوحی بمنزلہ مقدمہ کے ہے اور جس چیز سے مقدمہ شروع ہوتا ہے اس سے اصل شئ شروع نہیں کرتے ہیں۔

اور اگر باب کا لفظ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب کا اطلاق وہاں ہوتا ہے جہاں مختلف نوع کے مسائل ہوں اور بدؤ الوحی میں نوع واحد ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ بدؤ الوحی بمنزلہ مقسم کے ہے اور باقی اقسام ہیں، وحی کی ایک قسم ایمانیات ہے، دوسری قسم علم ہے، تیسری نوع صلاۃ وغیرہ ہے، تو مصنف نے جنس سے اقسام کا

افتتاح کیا ہے اس سے مقسم کا افتتاح نہیں کیا۔

کتاب اور ابواب کی تعبیر: پانچویں بات یہ ہے کہ مصنف نے یہاں کتاب الایمان فرمایا اور کہیں ابواب فلاں کہیں گے اور کہیں کچھ کہیں گے تو یہ تغیر کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے تفنن في العبارة اختیار کیا ہے تا کہ طبیعت نہ اکتائے، ظاہر ہے کہ کتاب الصوم ہے تو مختلف ابواب و مسائل پر مشتمل ہوں گے، اسی کو اگر ابواب سے تعبیر کریں تو یہ تعبیر بھی صحیح ہے کہ اس میں مختلف قسم کے احکام ہیں جیسے کتاب کی تعبیر صحیح ہے۔

تقدیم بسملہ یا تقدیم عنوان: چھٹی بات یہ ہے کہ یہاں کتاب الایمان فرمایا اور پھر بسم اللہ کو ذکر کیا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ بسملہ مقدم ہے عنوان سے یا عنوان مقدم ہے بسملہ سے، اگر بسملہ مقدم ہے تو کسی توجیہ کی ضرورت نہیں ہے لیکن اگر عنوان مقدم ہے بسملہ سے اور بسملہ مؤخر ہے تو سوال یہ ہے کہ عنوان کو کیوں مقدم کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عنوان بمنزلۂ اسم سورت کے ہے اور حدیثیں بمنزلۂ آیات کے ہیں، تو چونکہ قرآن کے لکھنے کا طرز یہ ہے کہ عنوان یعنی اسم سورت کو ذکر کر کے پھر بسملہ ذکر کرتے ہیں اس لئے مصنف نے پہلے عنوان ذکر کیا پھر بسملہ ذکر کر کے احادیث کو شروع کیا۔

ذکر و عدم ذکر بسملہ کی وجہ: ساتویں بات یہ ہے کہ امام مصنف نے یہاں بسملہ سے شروع فرمایا اس میں مصنف کا طرز مختلف ہے، کہیں مصنف نے بسملہ ذکر کیا ہے کہیں نہیں، بعض نے اس کی وجہ یہ ذکر کی کہ مؤلف نے یہ اختلافی طرز اس لئے اختیار کیا کہ جب کبھی فترت کے بعد کتاب تصنیف کرنا شروع کی ہے اس وقت افتتاح بسملہ سے فرمایا ہے، گویا فترت کے بعد افتتاح بسملہ سے کیا اس کے متعلق مقدمہ میں کلام کر چکا ہوں فلیراجع هنا۔

ابحاثِ ایمان: نفسِ کتاب الایمان میں چند باتیں اور بحثیں قابل بیان ہیں (۱) ایمان کی حقیقتِ لغویہ کیا ہے؟ (۲) ایمان کی حقیقتِ شرعیہ کیا ہے؟ (۳) آیا ایمان میں زیادت و نقص ہے یا نہیں؟ بلفظ دیگر اعمال ایمان میں داخل ہیں یا نہیں؟ (۴) ایمان میں استثناء کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ (۵) اسلام و ایمان کے مابین نسبت کیا ہے؟ (۶) ایمان افضل ہے یا اسلام وغیرہ وغیرہ، ان ابحاث کا تفصیلی بیان کتب کلامیہ میں ہے جن کے مصنفین نے

ذات وصفات اور عقائد پر بحث کیں اور اس کے متعلق مستقل کتابیں لکھی ہیں۔

ایمان کی حقیقتِ لغویہ: پہلی بحث ایمان کی حقیقتِ لغویہ میں ہے، ایمان امن سے ہے، کہا جاتا ہے آمنته و آمنته غيري یعنی ایمان متعدی بیکِ مفعول ودو مفعول ہوتا ہے، ایمان لغت میں تصدیق کو کہتے ہیں جیسا کہ قاضی عیاض، قاضی ابو بکر بن الباقلانی، ابن بطال، امام غزالی، ابن الاثیر جزری، محقق ابن الہمام اور علامہ سیوطی وغیرہم نے ذکر کیا ہے، علامہ زمخشری کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ ایمان امن سے ہے، جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا ہے تو تکذیب و مخالفت سے اسے مامون کر دیتا ہے اس لئے ایمان کو ایمان کہتے ہیں۔

ابو زید لغوی نے اہل عرب سے نقل کیا ہے: ما آمنت أن أجد صحابة أي وثقت، اس سے معلوم ہوا کہ ایمان وثوق کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، مگر یہ بھی بایں طور کہ آمَنَ کے معنی صار ذا أمن ہو، یعنی جب امن والا ہوگا تو اسے وثوق حاصل ہوگا اور جس پر وثوق ہوتا ہے اس کی تصدیق بھی کی جاتی ہے، اس تعبیر سے معلوم ہوا کہ ایمان کا اطلاق وثوق و تصدیق میں مجازی ہے۔

لیکن عامۂ متکلمین ایمان کے معنی تصدیق کے بتلاتے ہیں، مگر متکلمین اور غیر متکلمین کے بیان میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے، ایمان کا اطلاق تصدیق میں بکثرت ہوتا ہے، قرآن اور سنت اور کلام عرب میں تصدیق کے معنی میں وارد ہے، قاضی ابو بکر ابن الباقلانی نے اس پر اہلِ لغت کا اجماع نقل کیا ہے کہ ایمان تصدیق کے معنی میں مستعمل ہے۔

ایمان اور تصدیق کا فرق: لیکن نقلِ اجماع پر حافظ ابن تیمیہ نے اعتراض کیا، فرمایا کہ ایمان و تصدیق مرادف نہیں بلکہ دونوں کی حقیقت میں کئی طرح فرق ہے لفظی بھی، معنوی بھی، استعمالی بھی۔

فرقِ معنوی: فرقِ معنوی یہ ہے کہ تصدیق مطلق ہر اس خبر سے متعلق ہے جو کوئی آدمی اپنی زبان سے ادا کرے خواہ اس خبر کا تعلق مشاہدہ وعیان سے ہو یا امورِ غائبہ سے، مثلاً آدمی کہے: السماء فوقنا یا الأرض تحتنا تو سامع کہے گا صدق یا کذب، اسی طرح امر غائب کے متعلق خبر دے تو صدق و کذب کہیں گے جیسے کوئی کہے کہ بمبئی میں فلاں چیزیوں بکتی ہے یوں ملتی ہے، تو اس نے دیکھا نہیں لیکن کہہ سکتا ہے صدق المخبر أو كذب، اور ایمان کا اطلاق ایسی خبر میں ہوتا ہے جہاں مخبر ایسی خبر دے جس کا تعلق مشاہدہ وعیان سے نہ ہو بلکہ

وہ شیٔ مخبر بہ یعنی سننے والے کی حس سے غائب ہو، مثلاً حضور ﷺ نے فرمایا اللہ أحد اور اس کی صفت ہے استواء علی العرش اس خبر کی تصدیق کو ایمان کہیں گے، اور ایمان ایسے ہی موقع پر مستعمل ہوتا ہے اس لئے کہ ایمان کا مطلب یہ ہے کہ ایسی جگہ تصدیق کرے جہاں امن واطمینان مطلوب ہو اور یہ امور غائبہ میں ہوتا ہے، اب ایمان مخصوص ہوا امور غائبہ کے ساتھ۔

امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں: الإیمان التصدیق الذي معه أمن، اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اس فرق سے صرف یہ معلوم ہوا کہ لفظ تصدیق عام ہے اور لفظ ایمان خاص تصدیق میں استعمال ہوتا ہے، علامہ ابن تیمیہ نے کتاب الایمان ص ۱۰۲ میں خود اس کی تصریح کی ہے کہ هو تصديق خاص مقيد بقيود اس سے ایمان تصدیق ہونے سے خارج نہیں ہوا۔

فرق لفظی: دوسرا فرق ان میں لفظی ہے، وہ یہ ہے کہ تصدیق کا استعمال کرتے ہیں تو صدّقه یا صدّق به کہتے ہیں یعنی متعدی بنفسہ و بحرف الجر استعمال کرتے ہیں، لیکن ایمان جب تصدیق کے معنی میں آتا ہے تو آمنه اور آمن به نہیں کہتے ہیں، بلکہ آمن له کہتے ہیں، اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ اسی طرح فرماتے ہیں: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صٰدِقِيْنَ﴾، اسی طرح اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عٰبِدُوْنَ﴾، اسی طرح اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِيْنَ﴾، ساری آیات میں ایمان بمعنی التصدیق حرف لام سے مستعمل ہے، اور لفظِ تصدیق حرفِ لام سے مستعمل نہیں ہوتا ہے۔

مگر یہ فرق جو حافظ ابن تیمیہ نے ذکر کیا ہے کوئی اہم فرق نہیں ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ دو لفظ معنی میں تو متحد ہو لیکن صِلات میں اختلاف ہو، جیسے لفظ صلوۃ دعاء کے معنی میں مستعمل ہے لیکن اس کا صلہ علی آتا ہے، کہا جاتا ہے صلّی علیه إذا دعا له، اور لفظ دعا جب دعاء خیر کے لئے استعمال ہوتا ہے تو لام کے صلہ سے، اور علی کے صلہ سے بد دعاء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، تو صِلات کا اختلاف امر آخر ہے اور معنیٔ مرادی امر آخر ہے۔

فرق استعمالی: تیسرا فرق شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے بیان کیا کہ تصدیق کا مقابل تکذیب ہے اور

تکذیب کا مقابل تصدیق ہے، اس تقابل میں ایمان کا اطلاق نہیں ہوتا ہے، ایمان کفر کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے، تو یہ فرق استعمالی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ کفر وایمان متقابل ہے اور تصدیق و تکذیب مقابل ہے، یہاں بھی کوئی کہہ سکتا ہے کہ اس عدم تقابل سے معنی کا اختلاف لازم نہیں آتا ہے، ممکن ہے کہ عدم تقابل عرف کی وجہ سے ہو، اور عرف سے کبھی فرق پڑ جاتا ہے، بہر صورت جمہور کی رای ہے کہ ایمان نام ہے تصدیق قلبی کا، اسی کی قاضی عیاض، ابن الاثیر الجزری نے تصریح کی جیسا کہ ابھی نقل کر چکا اور قاضی ابو بکر بن الباقلانی نے تو اجماع نقل کیا ہے۔

ایمان کی حقیقتِ شرعیہ: دوسری بحث یہ ہے کہ ایمان کی حقیقتِ شرعیہ کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، مختلف اقوال ہیں اس میں پانچ موٹے موٹے قول ہیں۔

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ **الإیمان هو تصدیق الرسول ﷺ فیما علم مجیئه به بالضرورة تفصیلاً فیما علم تفصیلاً و إجمالاً فیما علم إجمالاً**، یعنی حضور اکرم ﷺ کی تصدیق ان امور میں جس کو آپ لائے اور آپ ﷺ کا لانا بالبداہت ثابت ہو، تفصیلی تصدیق کیجائے جہاں تفصیلی علم ہو، اور اجمالی تصدیق کی جائے جہاں اجمالی علم ہو، یہی تفسیر عامۂ متکلمین نے کی ہے، یہی امام ابوالحسن اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی کا قول ہے، اور حافظ الدین ابوالبرکات نسفی نے اسی کو اختیار کیا، امام ابو حنیفہ سے یہی ایک روایت ہے، جمہور متکلمین نے اسی کو اختیار کیا ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ایمان نام ہے تصدیقِ امورِ مخصوصہ کا۔

باقی یہ کہ اقرار کا کیا حکم ہے اس میں اختلاف ہے، دو قول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ رکن ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ شرط ہے، یہی قول متکلمین کے یہاں ہے اور ان کے یہاں مشہور ہے، رکنیت کا قول امام ابو حنیفہ سے منقول ہے، محقق ابن الہمام کا اسی طرف میلان ہے کہ جس طرح تصدیق رکن ہے اسی طرح اقرار بھی رکن ہے۔

جو فرماتے ہیں کہ اقرار رکن نہیں ہے وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ تصدیق ایمان اس وقت شمار ہوگی جبکہ آدمی اس کا عازم ہو کہ جب اقرار کا مطالبہ کیا جائے تو فوراً اقرار کر لے اور اگر ایسا نہیں بلکہ تصدیق کرتا ہے لیکن زبان سے انکار کرے ایسا شخص مؤمن نہیں کافر ہے، اور اس کا کفر کفرِ عناد ہے، کفرِ عناد یہ ہے کہ زبان سے

اعتراف ہو اور دل سے بھی اعتراف ہو اور پھر انکار کرے۔

کفر کی چار قسمیں: علماء نے کفر کی چار قسمیں بیان کی ہیں ۱ کفر انکار ۲ کفرِ جحود ۳ کفرِ عناد ۴ کفرِ نفاق۔

کفر انکار یہ کہلاتا ہے کہ نہ دل سے مانے اور نہ زبان سے اقرار کرے۔ اور کفرِ جحود یہ ہے کہ دل سے اقرار ہو لیکن زبان سے اقرار نہ کرے۔ اور کفر عناد یہ ہے کہ زبان و دل سے اقرار کے باوجود نہ مانے، جیسے بعض طالب علموں کو کوئی بات کہو تو کہیں گے کہ بات ٹھیک ہے سمجھ میں آتی ہے لیکن کریں گے وہ جو ہماری سمجھ میں آئے گا۔ اور کفرِ نفاق یہ ہے کہ دل سے منکر ہو اور زبان سے معترف ہو۔ اخیر کی دونوں قسمیں کفر کے باب میں اشد ہیں، یہ ضمنی بات ہے۔

(۲) دوسرا قول اس باب میں یہ ہے کہ ایمان صرف معرفتِ قلبیہ کا نام ہے، معرفت کہتے ہیں ادراک کو اور معرفت ایمانیہ کہتے ہیں إدراک مطابقة دعوی النبي للواقع کو یعنی حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے دعوی کے مطابق واقعہ کا ادراک کرنا، یہ قول جہم بن صفوان کا ہے کہ باب ایمان میں صرف معرفت کافی ہے گو وہ معرفت اضطراریہ ہی سہی کسی امر زائد کی ضرورت نہیں۔

لیکن اہل السنت والجماعت کے قول اور جہم بن صفوان کے قول میں فرق ہے یعنی اہل السنت میں جن حضرات نے کہا کہ ایمان نام ہے تصدیق قلبی کا اس میں اور جہم کے قول میں فرق ہے، یہ نہیں کہ جہم کا قول بعینہٖ امام ابو حنیفہ کا قول ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ معرفت جسکی ابھی تعریف گذری ہے یہ تو اضطراری طور پر بھی حاصل ہو جاتی ہے حالانکہ ایمان امور اختیاریہ میں سے ہے، مزید اس معرفت کے ساتھ کفر بھی جمع ہو سکتا ہے حالانکہ کفر و ایمان جمع نہیں ہو سکتے، جمع ہونے کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی مضطر ہے دل سے اس پر اعتراف ہے کہ محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دعوی نبوت میں حق بجانب ہیں اس کے باوجود زبان سے منکر ہے اور افعالِ جوارح سے اس کا پابند نہیں تو یہ کافر ہے، اگر محض اتنی معرفت مؤمن ہونے کے لئے کافی ہوتی تو ابو طالب سب سے پہلے مؤمن ہوتے اس لئے کہ ابو طالب حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے دل و زبان سے معترف تھے صرف تعییر قوم کی وجہ سے قبول نہ کیا، یہی وجہ ہے کہ ابو طالب کے بارے میں روایت ہے کہ وہ جہنم میں ہے، حضور اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے پوچھا گیا کہ آپ کے چچا ابو طالب آپ کی خبر گیری کرتے تھے آپ کی حمایت کرتے تھے کیا آپ کی طرف سے اسکو کچھ نفع

پہونچا؟ فرمایا! ہاں؟ وہ یہ کہ اسکو ہلکا عذاب ملا کہ آگ کی جوتی پہنائی گئی کہ جس سے دماغ ابلتا رہے اور اگر میں نہ ہوتا تو جہنم کے نچلے طبقہ میں ہوتا، تو ابو طالب کے لئے بھی صرف إدراک دعوی النبي کافی نہ ہوا اسی لئے باوجودیکہ اہل کتاب حضور ﷺ کے متعلق یقین کرتے تھے کہ سچے نبی ہیں اللہ تعالی نے ان پر سخت وعید فرمائی، اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ پھر بھی ان پر کفر کا حکم لگایا گیا ہے، معلوم ہوا کہ ایمان کے لئے صرف اس معرفت کا تحقق اور وجود کافی نہیں بلکہ ایک اور امر کی ضرورت ہے پھر ایمان کا تحقق ہوگا۔

وہ کیا چیز ہے جس کے ملانے سے ایمان کا تحقق ہوگا وہ انقیاد واستسلام ہے جسکا ترجمہ اردو میں ماننا ہے، یعنی دل معترف ہو اور اسے مانے، یہ نہیں کہ دل معترف ہو اور اسکو نہ مانے، اسی کو انقیاد کہتے ہیں، ہم جس تصدیق کو ایمان کہتے ہیں وہ صرف معرفت نہیں جیسا کہ جہم بن صفوان کا گمان ہے بلکہ اہل حق کے نزدیک تصدیق نفس کا قول ہے جو اختیار و قصد کو چاہتا ہے، بلا قصد واختیار نفس میں قول نہیں ہوتا۔

شیخ قاسم بن قطلوبغا حنفی فرماتے ہیں کہ دیکھئے ہم انبیاء و ملائکہ کے اعیان کو نہیں پہچانتے ہیں پھر بھی ایمان لاتے ہیں تو معرفت ضروری نہیں قول ضروری ہے، اسی طرح فرماتے ہیں کہ یہود نے ہمارے نبی پاک کو پہچانا پھر بھی مؤمن نہیں ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ پھر وہ تصدیق جو اہل حق و متکلمین کے یہاں ایمان کہلاتی ہے اس کی کیا حقیقت ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ابھی میں اجمالاً اشارہ کر چکا کہ وہ قولِ نفس ہے لیکن ذرا تفصیل سے سنئے!

(۱) امام ابو الحسن اشعری سے منقول ہے کہ انہوں نے تصدیق کی تعریف کی هو المعرفة بوجوده وإلٰهيته وقِدمه کہ تصدیق معرفت ہے اللہ کے وجود اس کے الٰہیت اس کے قِدَم کی (۲) التصديق قول النفس غير أنه يتضمّن المعرفة ولا يصح دونها، یعنی تصدیق قول نفس ہے لیکن وہ متضمن ہوتا ہے معرفت کو اور بغیر اس کے صحیح نہیں ہو سکتا، معلوم ہوا کہ تصدیق قولِ نفس ہے اور قولِ نفس کیا ہے یہی دل کا ماننا ہے، یہ دوسرا قول جو امام اشعری سے ابھی نقل کیا ہے ابو بکر بن الباقلانی نے اسی کو پسند کیا، فرماتے ہیں کہ تصدیق اقوال کے مناسب ہے علوم و معارف کے مناسب نہیں، تو تصدیق من باب العلوم والمعارف نہیں ہے اور جانتے بھی ہو کہ

تصدیق و تکذیب کا تعلق قول سے ہے مگر یہ قول القلب ہے کہ دل سے مانے۔

اب یہ سمجھو کہ محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ امام اشعری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق کی حقیقت قول النفس ہے مگر اس کے لئے معرفت شرط ہے کہ معرفت کے بغیر اس کا تحقق نہ ہوگا، یہ بھی ممکن ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ دونوں تصدیق میں داخل ہیں اور تصدیق کا رکن ہیں، اس میں تصدیق کے تحقق کے لئے دو چیز ضروری ہے، اول یہ کہ وہ ادراک کرے کہ حضور ﷺ اپنے دعوی میں صادق ہیں اور آپ ﷺ کا دعوی مطابق واقعہ ہے، دوسرے یہ کہ وہ استسلام و انقیاد بھی ظاہر کرے یعنی اس ادراک کو مانے اور اس کی مطاوعت و موافقت کرے، محض دل میں یقین کا آنا کافی نہیں جب تک کہ اس کی پابندی وغیرہ نہ کرے۔

باقی یہ کہ اب یہ دونوں امور فی حد ذاتہ حقیقت ایمان میں داخل ہیں یا خارج و شرط ہے؟ اس میں دونوں احتمال ہیں، بظاہر امام ابو الحسن اشعری کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حقیقت میں داخل ہے۔

اب یہ سمجھو کہ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ادراک جو ایمان میں معتبر اور تصدیق میں داخل ہے یہ ادراک بالقصد والا ختیار ہونا ضروری ہے، یا اگر بلا قصد و اختیار بھی حاصل ہو تو باب ایمان میں کافی ہوگا؟ علامہ سعد الدین تفتازانی کا رجحان و میلان یہ ہے کہ چونکہ ایمان امر کسبی و اختیاری ہے اس لئے قصد و اختیار کو اختیار کرنا پڑے گا ورنہ ویسے محتاج نہیں ہے، کبھی شئ کی معرفت جب حاصل ہوگی جبکہ قصد کو ادھر متوجہ کرے، مثلا پیٹھ کے پیچھے معلوم نہیں کیا چیز ہے؟ یہ جب معلوم ہوگا جبکہ اپنے قصد وارادہ سے اس طرف نظر کریں کہ کیا ہے لیکن بعض وقت بغیر قصد و ارادہ کے بھی اسکا تحقق ہو جاتا ہے جیسے بغیر قصد وارادہ کے دیوار پر نظر پڑی تو اس کا لونِ اخضر معلوم ہوا اور اسکا ادراک ہوا یہ ادراک غیر اختیاری ہے۔

اب ایمان میں کیا معتبر ہے؟ علامہ فرماتے ہیں کہ ایمان من باب الاکساب ہے اس کے حاصل کرنے میں قصد و اختیار کو متوجہ کرنا پڑیگا، لیکن محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ معرفت اضطراریہ بھی کافی ہے اگر قولِ نفس شریک ہو، البتہ بقاءِ اختیار و قصد سے استسلام حاصل ہوگا مگر دل میں بلاوجہ کسی کو دیکھ کر کہنا کہ حضرت نبی اکرم ﷺ برحق ہیں تو یہ ایمان کی تحصیل کے لئے کافی ہے جدید نظر و فکر کی ضرورت نہیں اور نہ قصد و اختیار کی ضرورت ہے، آگے چل کر علامہ ابن الہمام نے یہ بحث کی کہ تصدیق کیا چیز ہے؟ یہ معرفت ہے یا غیر ہے کیا چیز

ہے؟ فرمایا کہ حق یہ ہے کہ تصدیق قول نفس و معرفت کا غیر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق کے معنی ہے صدق کی طرف منسوب کرنا، یہ کرنا فعل ہے اور معرفت من مقولۃ الکیف ہے اس کی حقیقت ہے إدراک مطابقة دعوى النبي، تو یہ مقولۂ کیف ہے اور من باب العلوم والمعارف ہے ان میں ارجح یہ ہے کہ مقولۂ کیف ہو اور مقولۂ کیف اور مقولۂ فعل دونوں متباین ہیں، یہ اور چیز ہے کہ اس کے ساتھ انکو شرط مانیں جیسے معرفت شرط ہے اور اس کے ساتھ استسلام بھی شرط ہے، باقی یہ کہ حقیقت میں داخل ہے یہ مشکل ہے انہوں صاف کہا **التصديق نسبة الصدق إلى القائل وهو فعل، والمعرفة من مقولة الكيف المقابل لمقولة الفعل،** اب اس صورت میں انقیاد بھی نکل گیا مگر لغۃً، رہ گیا شریعت کے مسئلہ میں؟ فرماتے ہیں کہ ایمان کے تحقق اور تصدیق کیلئے معرفت اور انقیاد بھی ضروری ہے، اب یا ایمان کا جزء قرار دیں یا ان کے لئے شرط قرار دیں کہ ایمان کا تحقق جب ہو گا یا اسلام کا تحقق جب ہو گا جب حکم لگائیں، اس ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ معرفت سے جہم بن صفوان کی معرفت مراد نہیں بلکہ امر مخصوص کا اشتراک ضروری ہے یعنی استسلام و انقیاد کا تحقق ضروری ہے۔

(۳) تیسرا مسلک یہ ہے کہ ایمان صرف قول لسانی کا نام ہے، یعنی کسی کے ایمان کے لئے زبان کا اعتراف کافی ہے، دل سے اعتراف کی ضرورت نہیں، البتہ دل سے بھی تصدیق کی تو مؤمن ناجی ہے ورنہ غیر ناجی ہے، نجات میں تو تصدیق قلبی بھی ضروری ہے لیکن ایمان کے تحقق کے لئے ضروری نہیں، بلا اقرار باطنی کے ایمان کا تحقق ہو جائے گا، اس کا قائل فرقۂ کرامیہ ہے، اب ان کے یہاں زبان سے اعتراف کرے اور دل سے اعتراف نہ کرے تو یہ مؤمن مخلد فی النار ہے، یہ نیا گیت انہوں نے اس لئے گایا کہ ان کے دل میں یہ ہے کہ ایمان امر بسیط ہے اور امر بسیط جب ہو گا جبکہ اجزاء سے خالی ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ زبان سے کہہ لو، اور قول اس لئے کہا کہ حدیث میں ہے کہ **أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله،** معلوم ہوا کہ ایمان کے تحقق کے لئے **لا إله إلّا الله** کہنا کافی ہے۔

لیکن اہل حق کی طرف سے تردید سنئے! اللہ تعالی فرماتے ہیں ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾، تو یہ ایمان کا لکھنا قلوب میں ہے، یہ دال ہے اس پر کہ ایمان امر قلبی ہے صرف قول لسانی کافی نہیں، ان میں ردّی

قول کرامیہ و جہمیہ کا ہے۔

(۴) چوتھا قول یہ ہے کہ ایمان مرکب ہے اور اس کے اجزاء ترکیبیہ تصدیق جنانی اور قول لسانی ہیں، یہ قول امام ابو حنیفہ سے مشہور ہے، علامہ ابن عبد البر، شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ، علامہ ابن الہمام نے اسے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے، اسی طرح بعض محققین اشاعرہ سے نقل کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ ایمان نام ہے تصدیق کا وہ جس طرح سے قلب سے صادر ہوتی ہے ایسے ہی زبان سے صادر ہوتی ہے تو اقرار بھی حقیقت ایمان میں داخل ہوگا، یہ اقرار جب ساقط ہوگا جبکہ عاجز ہو جیسے گونگا ہو یا خطرہ ہو کہ اگر زبان سے اقرار کرے تو دشمن مار دے گا۔

امام ابو حنیفہ کا مستدل وہ روایات ہیں جس سے کرامیہ نے استدلال کیا ہے اور جس سے قول اول کے قائلین نے استدلال کیا ہے مثلاً آیت میں ہے ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ ﴾ اسی طرح اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ ﴾، تو معلوم ہوا کہ ایمان کا تعلق قلب کی گہرائی سے ہے، اور دوسری روایات سے معلوم ہوا کہ قول باللسان کافی ہے، مثلاً حضور ﷺ فرماتے ہیں: مامن أحد يشهد أن لا إله إلا الله إلاّ دخل الجنة، اسی طرح حضور اکرم ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله أو يقولوا لا إله إلا الله، یہ دلیل ہے اس پر کہ ایمان مرکب ہے قول و تصدیق سے، امام ابو حنیفہ کا یہ قول دوسروں نے بھی اختیار کیا۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حتى يقولوا لا إله إلا الله وغیرہ اس قسم کی جتنی روایات وارد ہیں اس سے مراد اجراء احکام اسلام ہیں، اجراء احکام کے لئے قول کافی ہے، اب جن روایات میں ہے کہ مامن أحد يشهد أن لا إله إلا الله إلاّ دخل الجنة اس سے مراد شہادت باطنی ہے، یا حرّم الله عليه النار وغیرہ روایات میں کہا جائے گا کہ صرف قول لسانی کافی نہیں بلکہ قول جنانی بھی چاہئے، التصديق قول النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح بدونها، یہ امام اشعری کا قول ہے، اب تحقق ہے تو قول جنانی سے بھی ہے اور لسانی سے بھی ہے، تو دونوں محل

ہیں، اور اگر لسانی مراد ہے تو کہیں گے کہ دونوں مراد ہیں، اب جب دونوں مراد ہیں تو ظاہر ہے کہ فریق مخالف کی تائید ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال بے محل ہے، نفس قول کی رکنیت پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ ایسا اعتراف کیا جس میں تصدیق جنانی بھی مقرون ہے، اب وہ ایمان کا کون سا مرتبہ ہے نصوص سے معلوم ہوا کہ تصدیق کافی ہے۔

(۵) پانچواں قول یہ ہے کہ ایمان مرکب ہے اور اس کے اجزاء ترکیبیہ قول باللسان اور عمل بالجوارح اور اعتقاد بالجنان ہیں، قول تو یہ ہے کہ زبان سے اعتراف کرے لا إله إلا الله، اور عمل یہ ہے کہ اس کے مقتضی پر عمل کرے یعنی امت کے سامنے جو پیش کیا عملی حیثیت سے اس پر کاربند رہے اور خود کو اس کا مکلف سمجھے، اور اعتقاد کا مطلب یہ ہے کہ دل سے اس کا جزم و یقین کرے کہ رسول برحق نے جو فرمایا وہ حق ہے، اس وقت انسان کا ایمان محقق ہوگا جب ان سب کو مانے، یہ قول ائمۂ حدیث اور امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل کا ہے، اسی کے قائل ہیں میمون بن مہران، سعید بن جبیر، ایوب سختیانی، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری وغیرہم، امام ابو عبید القاسم بن سلام نے کتاب الایمان میں سو سے زائد ائمہ کے نام شمار کرائے جو اس کے قائل ہیں۔

اسی قول کے قائل معتزلہ و خوارج ہیں لیکن ان میں اور ائمہ حدیث کے قول میں فرق یہ ہے کہ معتزلہ عمل کو اجزاءِ حقیقیہ کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جزءِ شی فوت ہو جائے تو شی کا تحقق نہ ہوگا، لہٰذا کوئی عمل میں خلل پیدا کرے تو معتزلہ کہتے ہیں کہ نہ مؤمن رہا نہ کافر، بلکہ اس کے درمیان منزلة بين المنزلتين ہے، اور خوارج کہتے ہیں کہ جب جزء فوت کر دیا تو کل کی حقیقت معدوم ہوگئی لہذا ایمان ختم ہو گیا اور کفر آگیا، ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلٰلُ ﴾.

اہل حدیث و اہل سنت فرماتے ہیں کہ بھائی یہ اعمال ایمان میں داخل ہیں مگر اعمال میں خلل اور اس میں کوتاہی سے زیادہ سے زیادہ وہ ناقص الایمان ہوگا، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بالکلیہ ایمان فوت ہو جائے، ممکن ہے کہ یہ ایک ایسی حقیقت مرکبہ ہو کہ بعض اجزاء کے فوت ہونے سے بھی وہ شئ موجود رہے، جیسے مکان کا ایک حصہ گر گیا تو بھی مکان کہیں گے مگر ناتمام کہیں گے، ایسے ہی درخت کے پھل توڑ دیئے، اس کی شاخیں

کاٹ دیں اور پتے جھاڑ ڈالے تب بھی ناتمام درخت کہلائے گا، ایسے ہی انسان کے ناک کان کاٹ ڈالیں تو وہ آدمیت سے خارج نہیں ہوتا۔

سوال یہ ہے کہ فریق اوّل و خامس حق کے فریق ہیں، احناف و متکلمین سب فرقے حق ہیں، حنفیہ اور ائمۂ ثلاثہ میں مشہور اختلاف یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کہتے ہیں ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اور ائمۂ ثلاثہ قول وعمل کو بھی داخل مانتے ہیں یعنی ایمان نام ہے تصدیق قلبی اور عمل اور قول لسانی کا، تو دونوں فریق حق پر کیسے ہوسکتے ہیں؟ لامحالہ ایک فریق باطل پر ہوگا، اس لئے کہ ایک فریق ایمان کو حقیقت بسیطہ مانتا ہے اور دوسرے حضرات مرکب مان کر عمل کو بھی داخل مانتے ہیں، اس کے جواب میں بعض حضرات تو کہتے ہیں کہ اعمال اجزاء زائدہ ہیں، اب جنہوں نے اعتبار کیا وہ امر زائد کا، اور جنہوں نے امر زائد کا اعتبار نہ کیا انہوں نے اصل حقیقت کو مراد لیا۔

اصل بات یہ ہے کہ ان میں اختلاف کا خاص منشاء ہے وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کا سابقہ معتزلہ وخوارج سے پڑا جو اعمال کے تارک کو کافر کہتے تھے یا ایمان سے نکال دیتے تھے اور دونوں فریق مخلد فی النار کے قائل ہیں تو امام ابو حنیفہ نے بتلایا کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، اعمال نہ ہوں گے تو اس کا فیصلہ بعد میں ہوگا، اہل حدیث کے دور میں مرجیہ کا دور آیا جنہوں نے اعمال کو ایمان کے دربار سے بالکل نکال دیا اور کہہ دیا کہ اعمال کا عدم مضر نہیں ہے، ائمۂ حدیث نے ان دلائل سے جن میں اعمال پر ایمان کا اطلاق آیا ہے استدلال کیا، ہر ایک نے فریق باطل کی مخالفت کی ہے لیکن مآلِ کار دونوں ایک مرتبہ پر ہیں، متکلمین و حنفیہ کہتے ہیں کہ عاصی کو دخول نار کے بعد جنت میں داخل کردیں گے اور ائمۂ حدیث بھی کہتے ہیں کہ ادخالِ نار کے بعد سزا کے بعد پھر جنت میں جائے گا تو اختلاف مآل نہیں۔

اسی لئے شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے کتاب الایمان میں جگہ جگہ اعتراف کیا کہ اکثر جگہ یہ اختلاف اختلاف لفظی ہے، البتہ ابن تیمیہ نے امام ابو حنیفہ کے قول کو من بدع الاقوال کہا اس لئے کہ سلف کے یہاں اعمال پر بھی ایمان کا اطلاق ہے، گویا قول کو بدعت کہا ورنہ فی حدِ ذاتہ اس کا اعتراف ہے، چنانچہ ایک جگہ لکھا کہ ایمان کی اصل تصدیق ہے، اسی طرح ایک جگہ لکھا کہ اصل محلِ ایمان قلب ہے اسی کو امام ابو حنیفہ فرماتے

ہیں۔

امام مصنف نے اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے آٹھ آیات ذکر کی ہیں جن سے صراحۃً زیادۃ فی الایمان ثابت ہوتی ہے اور جو زیادت کو قبول کریگا وہ نقصان کو بھی قبول کریگا اور وہ اعمال ہیں، مزید یہ کہ احادیث میں اسلام پر ایمان کا اطلاق آیا ہے۔

چنانچہ ا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے کہ حضور اکرم ﷺ فرماتے ہیں: بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله و إقام الصلاة و إيتاء الزكوة الخ، یہ حدیث اگلے صفحے پر آرہی ہے بخاری و مسلم نے اس کی تخریج کی ہے۔

۲ دوسری روایت وہ ہے جو حدیث وفد عبدالقیس میں ہے کہ جن اعمال کو ابن عمرؓ کی حدیث میں بناء اسلام میں شمار کیا انہی اعمال کو اس حدیث میں ایمان سے شمار کیا ہے اور آگے وہ روایت خود بخاری میں آرہی ہے۔

۳ اسی طرح حضور اکرم ﷺ کا ارشاد صحیحین وسنن ومسانید میں ہے: الحياء من الإيمان۔

۴ اسی طرح حضور ﷺ کا ارشاد ہے: البذاذة من الإيمان، اس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے۔

۵ اسی طرح حدیث متفق علیہ ہے حضور ﷺ فرماتے ہیں: الإيمان بضع و سبعون شعبة و الحياء من الإيمان رواه مسلم و رواه البخاري و لفظه بضع و ستون شعبة، مسلم کی ایک روایت میں أفضلها قول لا إله إلا الله و أدناها إماطة الأذى عن الطريق کا اضافہ بھی ہے، یہ روایت افرادِ مسلم میں ہے، جس نے اسکو متفق علیہ کہا ہے انکو وہم ہوگیا ہے جیسے امام نووی، صاحب مشکوۃ وغیرہ، اسی طرح بعض مخرجین احادیثِ کتاب الایمان لابن تیمیہ جن کو ہمہ دانی کا دعوی ہے انکو بھی وہم ہوگیا، اس کے علاوہ بھی روایات ہیں جن میں اعمال پر ایمان کا اطلاق کیا ہے، اس کے جوابات بعد میں دیں گے۔

جو کہتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ان کا استدلال متعدد وجوہ سے ہے۔

(۱) پہلا استدلال یہ ہے کہ ایمان لغت میں تصدیق کو کہتے ہیں جیسا کہ میں نے بیان کیا کہ ایمان کا اطلاق معنی تصدیقی پر ہوتا ہے اور تصدیق قلب سے ہوتی ہے، سب سے اقدم شخص جس کے کلام میں ایمان کے معنی تصدیق کے ملتے ہیں وہ سعید بن جبیر ہیں، فرماتے ہیں: الإيمان هو التصديق أن يصدّق العبد بالله و ملائكته و

کتبہ ورسلہ والیوم الآخر، والتصدیق أن یعمل العبد بما صدّق بہ من القرآن. ابوذر غفاریؓ کی روایت محمد بن نصر مروزی نے نقل کی ہے: التصدیق الإقرار. وھو العمل (کتاب الایمان ص ۲۴۵)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق اعمال کے ذریعہ ہوتی ہے۔

لیکن یہ ہمارے خلاف نہیں اس لئے کہ تصدیق کی تین قسمیں ہیں (کماقال الطبري في تهذيبه (۲/۱۹۷) لا یدفع ذو معرفة بکلام العرب صحة القول بأن الإیمان التصدیق، والتصدیق یکون بالقلب وباللسان والجوارح)، تصدیق بالقلب اور وہ یہ ہے کہ دل میں یقین وعلم کی کیفیت پیدا ہو جائے اور دل سے سچا مانے اور دوسری تصدیق لسانی ہے اور وہ یہ ہے کہ زبان سے اقرار کرے، عرف میں اقرار لسانی کو بھی تصدیق کہہ دیتے ہیں، اگر کوئی کسی بات کا دعوی کرلے اور دوسرا اس دعوی کا اقرار کرلے تو اس نے مدعی کو اپنے دعوی میں سچا مانا اور دوسرے کو سچا ماننا اس کی تصدیق ہے، اور تیسری تصدیق عملی ہوتی ہے اس کی صورت یہ ہے کہ جس چیز کو دل سے مانا ہے اور زبان سے اقرار کیا ہے اعضاء وجوارح سے اس کے مطابق عمل کرکے دکھادے اس صورت میں اعمال قول کی تصدیق کریں گے، سعید بن جبیر کے اثر میں جو اعمال کو تصدیق قرار دیا گیا ہے وہ اسی معنی کے اعتبار سے ہے کہ اعمال ہی کے ذریعہ انسان کے قول وقرار کی صحت کا علم ہوتا ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر کوئی تصدیق عملی نہ پیش کرے تو اس کے دل سے ایمان کی نفی کردی جائے اور اس کی تصدیق قلبی معتبر ہو۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ ایمان کا محل قلب ہے ظاہر ہے کہ جب ایمان کا محل قلب ہے اور قلب ہی اصل ٹھہرا اور اعمال کا محل اعضاء وجوارح ہیں تو یہ محل ایمان نہ ہوگا، چنانچہ ایمان قلبی کے متعلق اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾، اسی طرح آیت ﴿ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ﴾ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قلب ہی محل ایمان ہے۔

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآن عزیز میں مختلف جگہ ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ فرمایا گیا ہے، اور اس میں عمل کو ایمان پر عطف کیا گیا ہے، اور مسئلہ یہ ہے کہ معطوف ومعطوف علیہ میں مغایرت

ہوتی ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ ایمان و عمل میں تغایر ہو ورنہ عطف کا کوئی فائدہ نہ رہے گا، لیکن حافظ ابن تیمیہ بڑے ذہین و فطین ہیں انہوں نے اس کا جواب دیا کہ عطف اس لئے کیا تاکہ استیفاءِ بیان اور استقصاء ہو جائے، ممکن ہے کہ کوئی ایمان میں اعمال کو داخل نہ مانے اور اسکو دھوکہ لگے تو اس سے بچانے کے لئے ﴿ وَعَمِلُوْا الصَّالِحَات ﴾ کو ذکر کیا۔

لیکن جہاں تک ظاہر ہے اگرچہ حافظ ابن تیمیہ نے تاویل کی اور یہ تاویل نافذ بھی ہے، لیکن ان آیات کے سلسلہ میں امام ابن تیمیہ کیا کہیں گے جہاں ایمان کو اعمال کے لئے شرطیت کے درجہ میں ذکر کیا چنانچہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ فَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ ﴾، معلوم ہوا ایمان اور ہے اور اعمال اور ہیں، اس لئے کہ مسلّمہ قاعدہ ہے کہ شرطِ شئی مغایرِ شئی ہوتی ہے، موقوف موقوف علیہ کے لئے موقوف نہیں تو یہاں پر بھی تغایر ہوگا، چنانچہ ایمان کی شرطیت اعمال کے لئے سورۂ نساء، بنی اسرائیل، طٰہٰ وغیرہ آیات میں ہے، ان سورتوں میں ایسی آیات ہیں جن میں اعمال کو شرطِ ایمان کہا، یہ دلیل ہے کہ ایمان کا محل اور ہے، نیز اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں کیونکہ اگر داخل مانیں تو لازم آئے گا کہ کل کو شرط قرار دیں جزء کے لئے۔

(۴) چوتھی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے حدیث جبرئیل میں ایمان اور اسلام کے متعلق سوال کیا تو حضور ﷺ نے فرمایا: أن تؤمن باللہ وملائکتہ ورسلہ، اور اسلام سے متعلق سوال کیا تو اس کی شرح حضور ﷺ نے اعمال سے فرمائی، تو اسلام کی شرح اعمال سے اور ایمان کی شرح خاص عقیدوں سے فرمائی، معلوم ہوا کہ دونوں میں حقیقت مغایرہ ہے، مزید یہ کہ لغت بھی اس کی شہادت دیتی ہے اس لئے کہ ایمان کے معنی تصدیق کے ہیں تو لغوی معنی میں بھی ترقی ہے، اور اگر یہ کہیں کہ صرف لغوی معنی کا اعتبار نہیں اضافہ کی ضرورت ہے تو اسکو کہیں گے کہ تصدیق امور مخصوصہ کی ہوگی جس کو شارع نے بیان کیا ہے مگر پھر بھی رہے گی وہی تصدیق، البتہ متعلقات متعین ہونگے اور متعلقات کی تعیین سے معنی ختم نہ ہونگے، ایک تو یہ کہ کوئی آدمی کوئی بات کہے آپ نے اس کی تصدیق کردی، دوسرا آکر دوسری بات کہے آپ نے اس کی بھی تصدیق کردی، تو متعلقات بدل گئے لیکن رہی وہی تصدیق، یہ بھی دلیل ہے کہ ایمان اور ہے اور اعمال اور ہے۔

(۵) پانچویں دلیل مسند احمد میں حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے حضرت انس بن مالکؓ سے قال رسول اللہ ﷺ: الإسلام علانية والإيمان في القلب، اس کا راوی علی بن مسعدہ متکلم فیہ ہے لیکن بعض علماء نے اس کی توثیق کی ہے اس لئے روایت بذات خود قابل استناد ہے، چہ جائیکہ اس کے مؤیدات ہوں۔

(٦) چھٹی دلیل یہ ہے کہ نصوص قرآنیہ میں ایمان کے ساتھ اعمال سیئہ کو ذکر کیا ہے معاصی کو ذکر کیا ہے، اب اگر ایمان میں طاعات داخل ہوں تو پھر معاصی کیسے جمع ہو سکتے ہیں، چنانچہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ﴾، یعنی مؤمنین کی دو جماعت اگر قتال کرنے لگے تو ان میں صلح کرائیے، اگر ان میں سے کوئی فریق صلح کو نہ مانے تو اس فریق سے قتال کرو جو بغاوت کرے، حتی کہ وہ اللہ کے سامنے سر جھکالے، تو یہاں قتال کرنا گناہ ہے اس کے باوجود ایسے شخص کو مؤمن کہا جارہا ہے، یہ دلیل ہے اس پر کہ ایمان میں اعمال داخل نہیں، ورنہ سیئات کے ساتھ ایمان کا اجتماع نہ ہوتا۔

(۷) ساتویں دلیل یہ ہے کہ بعض احادیث میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: خمس من جاء بهن مع الإيمان دخل الجنة، یہ معجم طبرانی میں ابو الدرداءؓ سے مروی ہے کہ کوئی آدمی اعمال خمسہ کو ادا کرے اور ساتھ ہی ساتھ ایمان رکھتا ہو تو جنت میں داخل ہو گا، اور بھی دلائل ہیں، یہی دلائل کافی ہیں ایمان و اعمال میں مغایرت کے لئے، فریق مخالف نے بعض بعض جگہ اعتراض بھی کر دیا ہے جہاں اشارہ کر دیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ پھر ان دلائل کا کیا جواب ہو گا جو فریقِ مخالف نے ذکر کیا اور اس سے استناد کیا ہے، ان سب کا اجمالی جواب یہ ہے کہ جن نصوص میں اعمال پر ایمان کا اطلاق کیا ہے یہ اطلاق اس بات کو مقتضی ہے کہ اعمال حقیقت ایمان میں داخل ہوں مگر یہ بھی ممکن ہے کہ اس لئے اطلاق کیا کہ وہ آثار شیٔ سے ہے، اور بسا اوقات اثرِ شیٔ پر نفسِ شیٔ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، جیسے شمس کا اطلاق قرص پر بھی ہوتا ہے اور قرص سے نکلنے والی شعاع پر بھی، ظاہر ہے کہ نکلنے والی شعاع عینِ شمس نہیں ہوتی بلکہ اثرِ شمس ہے، تو جیسے یہاں اطلاق کو جائز رکھا ہے ایسے ہی اعمال پر ایمان کا اطلاق کیا ہے اس لئے کہ اعمال بھی ایمان کا اثر ہے۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ جواب نہیں چل سکتا، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ شیٔ پائی جاتی ہے تو اس کا اثر بھی

پایا جاتا ہے، لہذا جب ایمان پایا جائے تو اعمال کا بھی پایا جانا ضروری ہے، اور اگر اعمال نہیں پائے گئے تو اثر بھی نہیں پایا گیا، اور جب اثر ہی نہیں تو شئ ہی ختم ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بسا اوقات شئ کا اثر باوجود وجودِ شئ کے مانع کی وجہ سے موجود نہیں ہوتا ہے، جیسے دھوپ سورج کا اثر ہے، لیکن غیم وغبار ہے جو اس کے ظہور سے مانع ہے، اسی طرح سے ممکن ہے کہ انسان عمل کرنا چاہتا ہے لیکن نفسانی خواہشات کے غلبہ کی وجہ سے وہ اعمال نہیں کرسکتا ہے تو مقتضیٔ عمل (یعنی اصل شئ) دل میں موجود ہے، اور وہ چاہتی ہے اعمال کو لیکن خواہشات وغیرہ بادل کی طرح سدِّ راہ ہو کر کرنے نہیں دیتے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ایمان کا اطلاق اعمال پر اس لئے ہے کہ اعمال مقتضیاتِ ایمان ہیں، یعنی مؤمن کے ایمان لانے کا مقتضی یہ ہے کہ عمل صالح کرے، یہ نہیں کہ بس نام کا مسلمان ہو جائے، تو مؤمن کے تصدیق باطنی کا تقاضا اور حضور اکرم ﷺ کے صادق کہنے کا تقاضا یہ ہے کہ ان احکام کو اپنائے، مگر کبھی مقتضائے شئ پر عمل نہ کرنے کی صورت میں اس پر لاشئ محض کا اطلاق ہو جاتا ہے، جیسے ایک عالم ہے، اس کا مقتضی یہ ہے کہ جاہلانہ حرکت نہ کرے لیکن اس کی جاہلانہ حرکت کی وجہ سے لوگ اسے جاہل کہتے ہیں، تو یہاں بھی ممکن ہے کہ اعمال پر ایمان کا اطلاق اس لئے کر دیا گیا کہ وہ مقتضائے ایمان ہے، جیسے کوئی لکھا پڑھا نہیں ہے، لیکن وہ آدمی طرز معاشرت ایسی اختیار کرتا ہے جو اہل علم کی ہے تو اسے عالم کہتے ہیں۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ ایمان کا اعمال پر اطلاق بایں وجہ ہے کہ اعمال ایمان کے فروع ہیں اور ایمان اصل وبنیاد ہے، جیسے اصل درخت تو تنا ہوتا ہے اور فروع واغصان کو اس کے تابع کر کے درخت کا اطلاق کر دیتے ہیں، اس کی مثال ایسی ہے جیسے درخت ہے اس میں شاخ بھی ہے پتے پھول بھی ہیں اور تنا بھی ہے، اب اگر پھل پھول جھڑ جائے شاخ کو کاٹ دیا جائے تب بھی درخت رہے گا اور پھل پھول ہوں تب بھی درخت رہے گا، تو اصل چیز تصدیق ہے یہ اوراق واثمار اور انوار اس سے نکلنے والے ہیں اسی لئے تصدیق پر اعمال کے فروع واقسام قائم ہیں، تو یہ فروع ثابت من الشجرۃ ہیں البتہ کوئی جڑ ہی سے کاٹ دے تو درخت ہی ختم ہو جائے گا، پھر نری ٹہنی کو کوئی درخت نہیں کہے گا۔

چوتھا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ان اعمال پر ایمان کا اطلاق اس لئے کیا کہ یہ مکمِّلات ہیں، اور مکمِّلِ شئ مکمَّل

کے درجہ میں ہوتی ہے جیسے دیوار پر چونہ لگایا تب بھی دیوار اور اگر نہ لگایا تب بھی دیوار ہے، اس لئے کہ دیوار کی اصل اینٹ ہے، پلاسٹر وغیرہ اس کی حقیقت میں داخل نہیں۔ بعض محققین فرماتے ہیں کہ اس میں کیا اشکال ہے، جب شریعت نے ایمان کا اطلاق کیا ہے اعمال پر تو آپ بھی کرلو، اس کی مثال شجرو ثمر ہے کہ اصل شجر اس کا تنا ہے باقی اس سے متفرع ہیں کہ اس کے بغیر اس کا اعتبار نہ ہوگا، ہاں اس اصل و جڑ کا اعتبار اس کے بغیر ہو جائے گا، صاحب روح المعانی کا رجحان اسی طرف ہے۔

اعمال میں صرف فرائض داخل ہیں یا نوافل بھی؟ اس بحث کا تکملہ سنو! جو یہ کہتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں ان میں اختلاف ہے کہ کونسے اعمال داخل ہیں، آیا سارے اعمال فرض و نفل سب داخل ہیں یا صرف فرائض ہی ایمان میں داخل ہیں؟ اس میں دونوں قول ہیں، ایک جماعت کہتی ہے کہ تمام طاعات ایمان میں داخل ہیں، علامہ ابن عبد البر نے یہ قول ائمۂ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد سے نقل کیا ہے، ابو عبد اللہ بن مجاہد، ابو العباس قلانسی، ابو علی ثقفی من الاشاعرہ اسی کے قائل ہیں، بلکہ تمام اہل حدیث کا یہ مسلک ہے، معتزلہ کی ایک جماعت نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس کے بر خلاف معتزلہ کی دوسری جماعت کہتی ہے کہ صرف فرائض ایمان میں داخل ہیں۔ (فتح الملہم ۱/ ۱۵۸)

ایمان زیادۃ و نقص کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ تیسری بحث یہ تھی کہ آیا ایمان زیادۃ و نقص کو قبول کرتا ہے؟ اس کے سمجھنے کے لئے یہ سمجھو کہ جن حضرات کے یہاں ایمان حقیقت بسیطہ ہے ان کے مسلک پر ایمان زیادت و نقص کو قبول نہیں کرنا چاہیئے اور جن کے نزدیک ایمان حقیقت مرکبہ ہے ان کے مسلک پر زیادۃ و نقص کو قبول کرنا چاہیئے، لیکن اس پر اس کا دار و مدار نہیں، اس لئے کہ مثلاً معتزلہ و خوارج ایمان کو اعمال میں داخل مانتے ہیں پھر کہتے ہیں کہ ترک اعمال اور ارتکاب کبائر سے ایمان سے خارج ہو جاتا ہے، معتزلہ نے تو منزلۃ بین المنزلتین کہا، اور خوارج نے کافر کہہ دیا، البتہ محدثین ائمۂ ثلاثہ اس کے قائل ہیں کہ ایمان حقیقت مرکبہ ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یزید و ینقص یعنی ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے، اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ ایمان حقیقت بسیطہ ہے لایقبل الزیادۃ و النقصان، معلوم ہوا کہ زیادت و نقصان کا تعلق بساطت و ترکب سے نہیں بلکہ فی حد ذاتہ اختلاف ہے۔

اصل میں ایمان کا اطلاق کبھی تصدیق قلبی پر آتا ہے جو انشراح و وضوح سے عاری ہو، اور کبھی ایسی تصدیق پر اطلاق ہوتا ہے جس میں انشراح وضوح ہو اور کبھی ایمان اعمال و اقرار و تصدیق کے مجموعہ پر ہوتا ہے، اطلاق اول پر ایک جماعت نقص و زیادت کا انکار کرتی ہے، اس لئے کہ تصدیق کا مطلب إذعان قول المخبر و جعله صادقا ہے، اب کوئی اس میں کمی کرے گا تو یہ شک کا درجہ ہے اور شک آیا تو تصدیق نہ رہی، لہذا یہاں پر اس درجہ میں ایمان قابل زیادت و نقصان نہ ہونا چاہئے، اسی وجہ سے جمہور متکلمین اس کے قائل ہیں کہ تصدیق ذات کے اعتبار سے کمی و زیادتی کو قبول نہیں کرتی ہے، امام ابو حنیفہ نے عثمان البتی کے نام جو رسالہ لکھا ہے اس میں تصریح ہے: إن الناس لا يختلفون في التصديق و لا يتفاضلون فيه، علامہ محمد بن اسماعیل التیمی بھی اسی کے قائل ہیں، وعبارته نقلها النووي (۱/ ۲۵)۔

امام ابو محمد بن حزم الظاہری فرماتے ہیں کہ ایمان کے مسئلہ میں بلکہ اس سے الگ ہو کر کسی نسبت کے سلسلہ میں انسان کی تین حالت ہے، یا اس کی تصدیق کرے یعنی اس کے قائل کو صدق کی طرف منسوب کرے، یا اس کی تکذیب کرے کہ قائل کو کاذب کہے، یا کسی ایک بات کے ساتھ جازم نہ ہو بلکہ تردد و شک ہے، جب یہ بات معلوم ہوگئی تو یہ بداہت سے سمجھ میں آئیگا کہ تصدیق کے درجہ میں کمی زیادتی نہیں ورنہ تکذیب یا شک میں داخل ہوگا، اور اگر تکذیب میں شک و شبہ ہو تو وہ بھی تکذیب کے درجہ میں ہے، بہر صورت تصدیق قلبی قابل زیادت و نقص نہیں۔

لیکن بعض محققین کی رائے ہے کہ تصدیق درجۂ اولی میں بھی زیادت و نقص کی قابلیت رکھتی ہے، چنانچہ امام ابوزکریا نوویؒ (۱/ ۳۶ حاشیۂ مسلم) اسی کے قائل ہیں، بعض حضرات نے امام نووی کو تفرد کی طرف منسوب کیا کہ جمہور سے الگ ایک بات کہہ گئے لیکن علامہ تاج الدین سبکی فرماتے ہیں کہ امام نووی تصدیق قلبی کے زیادۃ و نقص کے قبول کرنے کے قول میں متفرد نہیں ہیں بلکہ علامہ سیف الدین آمدی، صفی الدین ہندی نے انکی موافقت کی ہے، چنانچہ علامہ صفی الدین ہندی نے زبدہ میں تصریح کی ہے کہ ایمان مطلق زیادت و نقص کو قبول کرتا ہے، علامہ تاج الدین سبکی فرماتے ہیں کہ امام ابوالحسن اشعری نے بھی اس کی تصریح کی ہے، امام ابو القاسم بن عساکر نے تبیین کذب المفتری علی الشیخ ابی الحسن الاشعری میں امام اشعری کا قول نقل کیا

ہے: الایمان قول وعمل یزید وینقص، اگرچہ امام اشعری نے تصریح نہیں کی کہ تصدیق زیادت ونقص کو قبول کرتی ہے لیکن ان کا مسلک ایمان کے بارے میں یہی ہے کہ هو التصدیق، تو اس سے خود تصدیق میں کمی و زیادتی ثابت ہو جاتی ہے۔

ائمۂ اشاعرہ میں ایک محدث ایک متکلم ایک صوفی نے تصریح کی ہے کہ نفس ایمان کمی وزیادتی کو قبول کرتا ہے، محدث امام بیہقی، متکلم امام ابو منصور بغدادی، اور صوفی امام ابو القاسم قشیری ہیں، تاج سبکی کہتے ہیں کہ اگرچہ ان حضرات نے یہ نہیں کہا ہے جو ایمان تجزی قبول کرتا ہے وہ تصدیق ہے، لیکن ان کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہی مراد ہے اور انہوں نے اپنے شیخ یعنی امام اشعری کا اتباع باب ایمان میں کیا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے۔

حافظ ابن رجب حنبلی کی رائے یہی ہے کہ فی حد ذاتہ تصدیق زیادت ونقص کی قابلیت رکھتا ہے اور فرماتے ہیں کہ یہی اصح الروایتین عن احمد بن حنبل ہے، پھر میں نے دیکھا تو حافظ ابن تیمیہ نے بھی اسے شرح حدیث "إنما الأعمال" میں اختیار کیا ہے، فرماتے ہیں: وهو أصح الروايتين عن الإمام أحمد۔

امام غزالی فرماتے ہیں کہ ایمان نفس تصدیق میں زیادت ونقص کی صلاحیت رکھتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے گرہ، ایمان نام ہے عقد القلب کا، یعنی وہ اعتقاد ہے جو قلب میں جازم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ جو گرہ لگتی ہے وہ درجات کے اعتبار سے متفاوت ہوتی ہے، بعض گرہ مضبوط ہوتی ہے اور بعض گرہ ہلکی پھلکی لگتی ہے، بعینہ یہی حالت ایمان کی ہے، ایک یہودی ونصرانی یہودیت ونصرانیت میں پختہ نہیں ہوتا ہے تو تشکیک سے اسکو اس کے عقیدہ ہٹاسکتے ہیں اور بعض اپنی یہودیت ونصرانیت میں پختہ ہوتے ہیں تو ان کو بآسانی اس سے ہٹانا دشوار ومشکل ہے، یہی مذہب اسلام ہے، اسی ہندوستان میں ایسے باشندے ہیں کہ ادنی امالہ سے وہ دوسری طرف مائل ہوسکتے ہیں اور بعض اتنے پکے ہیں کہ اگر ان کے سینہ پر پستول یا چھری رکھدی جائے تو بھی شک کرنے کے لئے تیار نہیں، معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق میں کمی زیادتی ہوتی ہے اور روایت کے پیش نظر یہی بات سمجھ میں آتی ہے۔

چنانچہ ایک حدیث کی تخریج عبد اللہ بن مبارک نے کتاب الزہد (ص ۵۰۴) ابن ابی شیبہ نے کتاب الایمان (ص ۱۹) ابو القاسم الطبری لالکائی نے السنۃ میں روایت کیا ہے کہ حضرت علی سے فرمایا ایمان انسان کے

قلب پر ظاہر ہوتا ہے سفید دھبہ کی شکل میں، آدمی اعمال صالحہ اور طاعات وغیرہ کرتا ہے تو سارا قلب منور ہو جاتا ہے، اور آدمی کے قلب پر نفاق ظاہر ہوتا ہے سیاہ دھبّہ کی شکل میں حتی کہ وہ بڑھ کر پورے قلب پر چھا جاتا ہے، یہ روایت اس بات کی تائید کرتی ہے کہ فی الجملہ تصدیق میں زیادت ونقص ہے۔

اب جو کہتے ہیں کہ نفس تصدیق میں کمی زیادتی نہیں ہوتی ہے میرا خیال یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایک ایسا آخری مرتبہ مراد ہے کہ اس کے بعد وہاں سے زیادت وکمی کا سوال کریں تو وہ ایمان ہی نہ رہے، جیسے ایمان کے لئے اعتقادات مخصوصہ شرط قرار دیتے ہیں وہ اعتقاد درجۂ عقیدہ میں تو اعتقاد ہے اور عقیدہ نہیں تو ایمان نہیں، مثلاً رسی میں گرہ جب تک ہے جب تک عقدہ کا لفظ اس پر صادق ہو اس کے بعد ایک بال کے برابر ہٹ جائے پھر گرہ نہ کہلائیگی تو مرتبہ مخصوصہ مراد لیا ہے۔

دوسرا اطلاق ہے اس کا باعتبار انشراح ووضوح کے، گاہے ایمان کا اطلاق اس تصدیق پر ہوتا ہے جس میں وضوح وانشراح ہو اس میں کمی وزیادتی کی صلاحیت ہے یا نہیں؟ بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب قلب منشرح ہوا پھر کمی زیادتی میں صلاحیت کا کیا مطلب ہے لیکن فی الواقع تدبر سے اس میں بھی صلاحیت ہے، ایک روشنی پچیس نمبر کی ہے دوسری چالیس یا ساٹھ کی ہے تو روشنی میں اضافہ ہے اسی طرح انجلاء میں بھی تصدیق زیادت ونقص کو مشتمل ہے، امام غزالی نے یہ بھی بیان فرمایا ہے۔

لیکن جو حضرات فرماتے ہیں کہ ایمان کمی زیادتی قبول نہیں کرتا ہے وہ کہتے ہیں کہ دو چیز ہے، ایک مقوِّم ماہیتِ ایمان ہے دوسرے اس کے ماوراء کا ہے، اگر ایمان درجۂ مقومہ میں کمی زیادتی قبول کرے تو یہ تسلیم نہیں اور اگر اس کے ماوراء قبول کرے تو ہم اس کے منکر ہیں، تو ایمان جب تک کہ یہ رہے کہ یہاں ایمان نہیں وہاں تک نہ ہوگا البتہ مازاد علی مقومات الماہیہ کے اعتبار سے کمی زیادتی کا سوال نہیں۔

مجدد الف ثانی فرماتے ہیں کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے دو آئینے ہیں ایک چمکدار ہے اراءت میں واضح ہے اور دوسرا اواضح نہیں، ظاہر بین دیکھیگا تو سمجھے گا کہ دو الگ الگ ہے لیکن محقق غور کریگا تو ادراک کریگا کہ نوع ایک ہے البتہ فرق صفائی وغیرہ میں ہے اس میں زیادتی وضاحت کے اعتبار سے ہے ایک زیادہ صاف ہے دوسرا نہیں، تو حقائق ایک ہیں فرق صرف عوارض کا ہوا، لہذا یہیں سے یہ اشکال حل ہو گیا کہ یہ کہیں کہ ایمان میں کمی

زیادتی نہیں تو لازم آئے گا کہ عوام وانبیاء کا ایمان برابر ہو حالانکہ ہر شخص جانتا ہے کہ بڑے سے بڑا ولی نبی کے مرتبہ تک نہیں پہونچتا ہے اور جہاں تک تصدیق کا تعلق ہے اجمالی حیثیت سے سب برابر ہیں، رہا یہ کہ نور اعمال سے زیادہ منور ہوتا ہے یہ امر آخر ہے، انبیاء کی نسبت منور وروشن تھی، مؤمنین میں بعض کی منور اور بعض کی مکدر ہوتی ہے۔

تو اگر ابن حزم ظاہری کی بات کو لے لیں تو شاید وہ مقصود کے لئے مؤید ہوگی کہ صاحب! تصدیق نفس ماہیت میں کمی کو قبول نہیں کریگی ورنہ شک یا تکذیب ہوگی، واللہ اعلم۔

تیسرا اطلاق ہے ایمان کا مجموعۂ تصدیق واقرار واعمال پر، اس میں کسی کو شک نہیں کہ یہ زیادت ونقص کو قبول کرتا ہے کہ اعمال میں کمی زیادتی ہو تو مجموعہ میں بھی ہوسکتی ہے۔

پھر مشہور تو یہی ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور اس میں کمی زیادتی نہیں ہوسکتی لیکن امام ابن حبان نے قاضی ابو یوسف سے نقل کیا ہے: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، اور ابراہیم بن یوسف ماکیانی سے جو امام ابو یوسف کے تلمیذ ہیں: الإيمان قول وعمل نقل کیا ہے، امام ابن مبارک فرماتے ہیں: الإيمان قول وعمل ويزيد ولو لم أقل فالزيادة بثمان آيات، أخرجه ابن حبان، اب یہاں تردد ہوتا ہے کہ ابو یوسف وابن مبارک امام ابو حنیفہ کے تلامذہ میں ہیں اور زیادۃ فی الایمان کے قائل ہیں تو پھر حضرت امام ابو حنیفہ کا مذہب بھی یہی ہوگا، لیکن صحیح یہ ہے کہ امام صاحب کمی زیادتی کے منکر ہیں، امام طحاوی نے عقیدۂ طحاویہ میں ابو حنیفہ کے مسلک پر عقائد جمع کئے ہیں اس میں لکھا ہے: الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان، وجميع ما صح عن رسول الله ﷺ من الشرح والبيان كله حق، وأهله في أصله سواء والتفاضل بينهم بالخشية والتقى ومخالفة الهوى وملازمة الأولى، انتهى، اور امام ابو حنیفہ نے عثمان البتی کے نام جو خط لکھا تھا اس میں لکھا تھا: إن الناس لا يختلفون في التصديق ولا يتفاضلون فيه وقد يتفاضلون في العمل، انتهى، لیکن تفاضل کے قائلین کی تقریر بہت ہی واضح ہے۔

ایمان میں استثناء ہے یا نہیں؟ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ ایمان میں استثناء ہے یا نہیں؟ یعنی ایمان میں انشاء اللہ کہنے کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہے، جمہور جواز کے قائل ہیں بلکہ تمام سلف اس کے جواز کے قائل

ہیں، یہی مذہب امام مالک، امام شافعی، امام احمد کا ہے، یہی عبد اللہ بن مسعودؓ، علقمہ، نخعی، ثوری، ابن عیینہ، یحی القطان وغیر ہم کی رائے ہے۔

اس کے بر خلاف دوسری رائے ہے کہ أنا مؤمن إن شاء اللہ کہنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تعلیق ہے جو شک کو پیدا کرنے والی ہے اور ایمان میں شک کرنا جائز نہیں، حنفیہ کے نزدیک یہی مشہور ہے، حنفیہ کے بہت سے فقہاء نے اتنا غلو کیا کہ اول مسلک کے قائل کو شکیہ ضال مرتد کہہ ڈالا، لیکن یہ اعتدال نہیں غلو ہے، اس کے قائل ائمہ ہی نہیں بلکہ عبد اللہ بن مسعودؓ وغیرہ ہیں، مگر یہ اختلاف لفظی ہے۔

جو اس کے قائل ہیں کہ أنا مؤمن إن شاء اللہ کہنا جائز نہیں وہ کہتے ہیں کہ فی الحال جائز نہیں اور جو جائز کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ فی المآل جائز ہے، یعنی فی الوقت جزم ہے کہ ایمان ہے لیکن آئندہ کا حال معلوم نہیں، ہاں آئندہ بھی انشاء اللہ مؤمن ہے، تو متعلقات کے اختلاف کی وجہ سے یہ فرق ہو گیا، محل بدل گیا، اب کیا اشکال؟

پھر بھی بعض محققین حنفیہ کہتے ہیں کہ شک کا امکان ہے اس لئے نہ کہنا چاہئے، لیکن تبرک کے لئے کہے تو جائز ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ دونوں برابر ہیں، امام ابن تیمیہ نے یہاں پہونچ کر مختلف اقوال ذکر کئے ہیں، فرماتے ہیں کہ سلف سے انشاء اللہ کہنا منقول ہے: وذكر البيهقي في شعب الايمان (۲۱۶/۱) الوجهين الذي ذكره ابن تيمية وحكاه عن الحسن البصري و قتادة، والذي ذكره الآخرون و بدأبه و كأنه فهمه مما حكاه عن الثوري و قتيبة بن سعيد، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان ایک وسیع امر ہے اس میں سارے اعمال واعتقادات داخل ہیں، یہ ممکن نہیں کہ آدمی سارے اجزاء کو ادا کرے اس لئے انشاء اللہ کہتا ہے کہ میں انشاء اللہ مومن ہوں، مگر یہ تفصیل اس قول پر چل سکتی ہے جس نے ایمان کو حقیقت مرکبہ قرار دیا (فتح الملہم ضمیمۂ ایمان، کتاب الایمان لابن تیمیہ ص ۳۶۶، ۳۷۴)۔

ایمان و اسلام میں نسبت: پانچویں بحث یہ ہے کہ ایمان و اسلام میں نسبت کیا ہے؟ نسبت سے مراد یہ ہے کہ ایمان واسلام کا شریعت میں اطلاق کیسے وارد ہے؟ امام غزالی نے احیاء العلوم میں لکھا ہے کہ ان کا اطلاق نصوص احادیث و قرآن میں تین طرح ہے، علی الترادف، علی التداخل، علی الاختلاف۔

ترادف: جیسے آیت کریمہ میں ارشاد ہے: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا

فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ معلوم ہوا کہ مؤمن و مسلم میں تساوی ہے، اسی طرح فرماتے ہیں: ﴿ يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ ﴾ حدیث پاک میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله و إقام الصلاة، اور حدیث وفد عبد القیس میں اسی کو ایمان سے شمار کیا، تو اطلاق برابر ہے ایک چیز ہی ہے۔

تداخل، حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ سے سوال کیا ہے: أي الإسلام أفضل قال: الإيمان، رواه أحمد، تو ایمان اسلام میں داخل ہے۔

علی الاختلاف، اس کی بہت سی امثلہ ہیں جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ اسی طرح حدیث جبرئیل میں حضور ﷺ نے ایمان کی حقیقت اور بیان کی اور اسلام کی حقیقت اور بیان کی، اسی طرح حضرت انسؓ کی روایت ہے: قال النبي ﷺ: الإسلام علانية والإيمان في القلب رواه أحمد وابن أبي شيبة في كتاب الإيمان وفيه علي بن مسعدة وهو مختلف فيه.

رہا یہ کہ لفظ اسلام و ایمان بولا جائے تو دوسرا داخل ہوگا یا نہیں؟ حاصل تفصیل یہ ہے کہ اگر دونوں لفظ تعریف اور بیان حد میں واقع ہو تو حقائق الگ الگ اور جداگانہ ہے، اور الگ الگ بیان کیا تو داخل ہوگا جیسے صرف اسلام کو بیان کیا تو ایمان بھی داخل ہوگا، اس کی مثال جیسے مسکین و فقیر إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا، یہی مراد تھی کہ نسبت ان کے مابین کیا ہے؟

اسلام و ایمان میں افضل کون؟ چھٹی بحث یہ ہے کہ اسلام و ایمان میں افضل کون ہے؟ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے کتاب الایمان میں تین قول نقل کئے ہیں ۱۔ اسلام افضل ہے ایمان سے اس لئے کہ ایمان نام ہے تصدیق امور مخصوصہ کا اور اسلام کا اطلاق تصدیق و اعمال سب پر ہوتا ہے اس لئے اسلام ایمان کو شامل ہے تو اسلام افضل ہوا ۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہے یہ خوارج و معتزلہ کا قول ہے اور بعض اہل سنت سے منقول ہے، محمد بن نصر مروزی نے اسکو جمہور سے نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اسے جمہور سے نقل کرنا صحیح نہیں ہے ۳۔ ایمان افضل ہے اسلام سے یہی ابن تیمیہ کی رائے ہے، فرماتے ہیں کہ یہی سلف کی

رائے ہے صحابہ وتابعین سے بھی منقول ہے اس لئے کہ ایمان کا اطلاق ایمان باللہ والرسول والملائکہ پر ہوتا ہے اور اعمال کا جوارح واقرار لسان پر، اور اسلام کا اطلاق اعمال مخصوصہ پر ہوتا ہے اس میں ایمان بالکتاب والملائکہ والبعث کا ذکر نہیں، تو ایمان اعم ہے اسلام سے اور افرادِ ایمان اشمل ہے اسلام سے، تو ظاہر ہے کہ جو ایمان اشمل ہوگا افضل ہوگا اسلام سے، ولکل وجهة هو موليها.

(ص ۵) باب قول النبي ﷺ بني الإسلام على خمس

وهو قول وفعل ويزيد وينقص

قال الله تعالى ﴿ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾، ﴿ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴾ ، ﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ هُدًى ﴾ ، ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴾ ، ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ وقوله عز وجل: ﴿ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ وقوله: ﴿ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ وقوله: ﴿ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴾ ، والحبّ في الله والبغض في الله من الإيمان، وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن عدي: إنّ للإيمان فرائض وشرائع وحدودا وسننا، فمن استكملها استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان، فإن أعش فسأبيّنها لكم حتى تعملوا بها، وإن أمت فما أنا على صحبتكم بحريص، وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ﴾ ، وقال معاذ: اجلس بنا نؤمن ساعة، وقال ابن مسعود: اليقين الإيمان كلّه، وقال ابن عمر: لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر، وقال مجاهد: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ ، أوصيناك يا محمد وإيّاه دينا واحدا، وقال ابن عباس: ﴿ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ سبيلا وسنّة، ودعاؤكم إيمانكم.

ترجمہ: باب، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے اور وہ قول وفعل دونوں پر مشتمل ہے اور وہ زیادتی کمی کو قبول کرتا ہے، خداوند قدوس کا ارشاد ہے لِيَزْدَادُوْا إِيْمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ تا کہ ان کے پہلے ایمان کے ساتھ ان کا ایمان اور زیادہ ہو جائے، اور وَزِدْنَاهُمْ هُدًى اور ہم نے ان کی ہدایت میں اور ترقی دی تھی، اور وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى اور اللہ تعالیٰ ہدایت والوں کو ہدایت بڑھاتا ہے، اور وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ اور جو لوگ راہ پر ہیں اللہ تعالیٰ ان کو اور زیادہ ہدایت دیتا ہے اور ان کو ان کے تقوے کی توفیق دیتا ہے، اور وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيْمَانًا اور ایمان والوں کا ایمان اور بڑھ جائے، اور أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا اس سورت نے تم میں سے کس کے ایمان میں ترقی دی سو جو لوگ ایماندار ہیں اس سورت نے ان کے ایمان میں ترقی دی ہے، اور فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيْمَانًا سو تم کو ان سے اندیشہ کرنا چاہئے تو اس لئے ان کے ایمان کو اور زیادہ کر دیا، اور وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيْمَانًا وَتَسْلِيمًا اور اس سے ان کے ایمان واطاعت میں اور ترقی ہو گئی، اور اللہ کے لئے محبت اور اس کے لئے بغض رکھنا بھی داخل ایمان ہے، اور حضرت عمر بن عبد العزیز نے حضرت عدی بن عدی کو لکھا کہ ایمان کے لئے فرائض، شرائع، حدود اور سنن ہیں پس جس شخص نے ان تمام چیزوں کو پورا کر لیا اس نے ایمان کو پورا کر لیا اور جس نے ان تمام چیزوں کو پورا نہیں کیا اس نے ایمان کو کامل نہیں کیا پس اگر میں زندہ رہا تو ان چیزوں کو تمہارے لئے بیان کر دوں گا تا کہ تم ان پر عمل کر سکو اور اگر میں مر گیا تو میں تمہاری صحبت کے لئے حریص نہیں ہوں، اور حضرت ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي لیکن اس لئے کہ میرے قلب کو سکون ہو جائے، اور حضرت معاذ بن جبل نے فرمایا کہ ہمارے پاس بیٹھ جاؤ کچھ دیر ایمان تازہ کریں، اور حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ یقین کل کا کل ایمان ہے، حضرت ابن عمر نے فرمایا کہ بندہ اس وقت تک تقوی کی حقیقت نہیں پا سکتا جب تک ان باتوں کو نہ چھوڑ دے جو دل میں کھٹکتی ہیں، مجاہد نے شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا کی تفسیر میں فرمایا کہ اے محمد ہم نے آپ کو اور نوح کو ایک ہی دین کی وصیت کی تھی، حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا میں شرعۃ کے معنیٰ سبیل اور منہاجا کے معنیٰ سنت کے ہیں۔

تشریح: مصنف نے اس اول باب میں بتلایا کہ ایمان حقیقت مرکبہ ہے اور اس کے اجزاء ترکیبیہ قول وفعل ہیں، اور قول وفعل میں کمی زیادتی ہوتی ہے تو یہ بھی زیادت ونقص کو قبول کریگا۔

امام مصنف نے ترجمہ میں جو تین جزء ذکر کئے ہیں اس میں جزء اول بني الإسلام علی خمس ہے، دوسرا جزء وهو قول وفعل ہے، تیسرا جزء يزيد وينقص ہے، ان میں ایک دوسرے کے لئے لازم ہے، جو پانچ باتیں حدیث ابن عمر میں ہیں ان میں بعض اقوال ہیں اور بعض افعال، شهادة أن لا إله إلا الله قول ہے اور قول عام ہے

قول قلب اور قول لسان سے اور إقام الصلاۃ و إیتاء الزکوۃ وغیرہ اعمال وافعال ہیں، اس لئے مصنف نے آگے فرمادیا کہ اسلام قول و فعل ہے، جب قول و فعل پر اسلام مشتمل ہے تو زیادت و نقص ممکن ہے۔

ایمان میں اسلام کا ذکر: سوال یہ ہے کہ امام مصنف نے کتاب الایمان منعقد کیا اور باب ذکر کیا بني الإسلام کا تو ترجمہ و کتاب میں مطابقت و مناسبت ضروری ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلف کے نزدیک اسلام و ایمان و دین سب حقائق مترادفہ ہیں ایک کا اطلاق دوسرے پر جائز ہے، جو ایمان ہے وہی اسلام وہی دین ہے، جب سارے حقائق مترادفہ ہیں تو ایمان کی کتاب مقرر کرکے اسلام کو ذکر کرنا انوکھی بات نہیں ہے، یہ اشکال اسکو ہے جو مصنف کے مسلک سے ناواقف ہے، یہ بات اپنی جگہ پر ہے کہ مصنف نے ان سب امور کو ایک کیسے کہدیا، وجہ یہ ہے کہ حدیث ابن عمر میں امور خمسہ کو بناء اسلام قرار دیا ہے، انہی امور خمسہ سے حدیث وفد عبد القیس میں ایمان کی تشریح کی ہے، اور حدیث جبرئیل میں اسلام وایمان واحسان کی شرح کے بعد جاء لیعلّمکم دینکم فرمایا، اور قرآن کریم میں ہے: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ اور ایمان و اسلام کا مترادف ہونا معلوم ہو چکا تو دین بھی اسلام ہے، یہ امام مصنف کی طرف سے تقریر ہے اسلام اور ایمان کے اتحاد میں۔

وهو قول وفعل: مصنف نے یہ ترجمہ قائم کیا اسی طرح اکثر رواۃ بخاری نے اس کو نقل کیا ہے، کشمیہنی نے قول و عمل نقل کیا ہے، یہی سلف سے مشہور ہے کہ جب وہ ایمان کے متعلق بحث کرتے ہیں تو قول و عمل کہتے ہیں، ابو القاسم طبری لالکائی نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے: **الإيمان قول وعمل و نية، يزيد و ينقص، يزيد بالطاعة و ينقص بالمعصية، ولا يجوز القول إلّا بالعمل و لا يجوز القول والعمل إلّا بالنية، ولا يجوز القول والعمل والنية إلّا بموافقة السنة و نقل عن أبي حاتم الرازي قال: الإيمان قول و عمل إقرار باللسان و تصديق بالقلب و عمل بالأركان و حكى نحوه عن أبي ثور (كذا في كتاب الإيمان ۱۴۲ و ۱۶۳ و ۱۷۲)**۔ قول و عمل سے انکی مراد قولِ قلب و لسان و عملِ قلب و ارکان ہے، لیکن جن لوگوں نے اس کے ساتھ نیت کو بڑھایا وہ اس وجہ سے کہ ممکن ہے کہ عمل کے لفظ سے عمل قلب سمجھ میں نہ آئے اور نیت داخل نہ ہو تو نیت کو بڑھایا، جنہوں نے اعتقاد کو ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ قول سے قول اللسان اور عمل سے عمل الارکان مراد لے تو اعتقاد بالجنان نہ آیا تو اسکو بڑھادیا تاکہ ایمان صرف اقوال وافعال کا نام نہ

رہے، جس نے قول و عمل و نیت اور اتباع سنت کو ذکر کیا ہے تو قول سے قول القلب واللسان اور عمل سے عمل القلب والارکان مراد لیا لیکن ممکن تھا کہ نیت سے غفلت ہو جائے تو اس پر متنبہ کر دیا اور سنت کو اس لئے بتلایا کہ قول و عمل وہ معتبر ہے جو مطابق سنت ہو ورنہ نا قابل التفات ہے۔

قول و فعل کا مطلب: اس کے مطلب میں چار احتمال ہیں۔

(۱) ایمان حقیقت مرکبہ ہے اور اس کے اجزاء ترکیبیہ اعمال و افعال ہیں جیسا کہ ائمہ حدیث اور ائمۂ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ ایمان قول و عمل سے مرکب ہے، اب ایمان کے اجزاء ترکیبیہ تفصیلی طور پر تین ہونگے، اقرار، تصدیق، اعمال، اگر کوئی آدمی تصدیق میں مخل ہے تو منافق ہے، اور اگر کوئی اقرار میں خلل کرے تو کافر ہے، اور اگر کوئی اعمال میں خلل کرے تو فاسق ہے، یہ وہ شرح ہے جو عامۂ شراح نے سمجھی ہے، بظاہر یہی مطلب ہے، میں نے جو تفصیل ذکر کی ہے عامۃً وہ حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن رجب حنبلی کی کتب میں ملتی ہے۔

(۲) ایمان قول و عمل ہے یعنی ایمان ایسی تصدیق ہے کہ اس تصدیق کا ظہور اعمال کے راستہ سے ہوتا ہے، مقصد یہ ہے کہ ایمان حقیقۃً تصدیق قلبی ہی ہے لیکن اعمال اس کے لئے مدّ و معاون ہیں، اس کا ظہور اعمال کے راستہ سے ہوتا ہے، اعمال سے مؤمن اور غیر مؤمن ہونا معلوم ہوگا، جہاں سب ہی ڈاڑھی رکھیں وہاں مسلم اور غیر مسلم کا فرق معلوم نہ ہوگا، ہندوستان میں مسلم و کافر میں کیسے امتیاز رہے گا جبکہ مسلمان بھی مونچھ رکھیں اور ڈاڑھی کٹائیں تو امتیاز اعمال سے ہوگا، بلکہ ڈاڑھی منڈانے کے عمل سے شبہ ہوگا کہ یہ ہندو ہے، ایک ڈاڑھی منڈے بزرگ جو پنجاب کے تھے حضور ﷺ کو بیداری میں دیکھتے تھے، جب مدینہ منورہ گئے وہاں دیکھا تو حضور ﷺ نے ویسا التفات نہ فرمایا جیسا کہ پنجاب میں فرماتے تھے، انہوں عرض کیا تو ارشاد ہوا کہ اگر ایسا التفات کروں تو اہل و عیال کو چھوڑ کر یہیں پڑ جاؤ گے، انہوں نے یہ قصہ مولانا بدر عالم کو سنایا، انہوں نے فرمایا کہ ڈاڑھی نہیں رکھتے ہو، کہا کہ ڈاڑھی بھی رکھی جاتی ہے؟ پھر رکھنا شروع کر دیا۔

(۳) حقیقۃً ایمان تصدیق ہے لیکن تصدیق قلب ولسان و جوارح سب میں پائی جاتی ہے، قلب میں ہے تو تصدیق، اور اعضاء و جوارح پر اس کا اثر ہو تو وہ عمل ہوگا، اور زبان پر اس کا اثر ہے تو قول ہوگا، اب یہ احناف کے قول کے خلاف نہیں ہوگا۔

(۴) ایمان ایک ایسی چیز ہے جسکے بعد قول و عمل ہے یعقبہ القول و العمل یعنی مؤمن کے ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ زبان سے بھی اقرار کرے اور اعضاء بھی تابع ہوں، حاصل یہ ہے کہ اعمال ایمان کے مقتضیات میں سے ہیں، اب بھی یہ قول احناف کے خلاف نہیں، حق اس کی تفسیر اول ہے وہی متبادر ہے، اور قاعدہ ہے کہ تفسیر متبادر ہی تفسیر ہوتی ہے۔

بعض حضرات جن سے اس کی تفسیر پوچھی تو حقیقت مرکبہ اور ماہیت ذو اشیاء بتلائی ہے، امام احمد نے کتاب الایمان میں عطاء بن ابی رباح سے نقل کیا ہے کہ معقل بن عبید اللہ عبسی نے عرض کیا کہ ہمارے علاقہ میں کچھ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ صلاۃ و زکوۃ دین میں داخل نہیں، عطاء نے فوراً یہ آیت پڑھی: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ اور فرمایا کہ آیت سے معلوم ہوا کہ صلاۃ و زکوۃ دین میں داخل ہیں، خلال نے کتاب السنہ میں اور ابن ابی حاتم نے مناقب شافعی میں نقل کیا ہے کہ امام شافعی نے حمیدی سے فرمایا کہ یہ آیت مرجیہ کے خلاف سب سے قوی حجت ہے کہ سب کو دین قیمہ قرار دیا، میرا خیال یہ ہے کہ تفسیر اول راجح ہے، چاروں تفسیر مولانا انور شاہ صاحب نے فیض الباری میں کی ہے۔

ایمان کے درجات: ایک بات اور سنو! ایمان کے درجات ہیں (۱) پہلا درجہ یہ ہے کہ ابتدائی عقیدہ میں پختہ اعتقاد کرے کہ ماجاء عن الرسول حق ہے، اعمال کا ابتدائی درجہ یہ ہے کہ عمل کرے لیکن شریعت کا یہ بھی مطالبہ ہے کہ اعمال اس کے لئے حال بن جائے، ایمان حال جب بنے گا جبکہ کثرت سے اس پر مداومت کرے، اعمال پر ملکہ راسخہ جب ہوگا جب کہ اس پر مواظبت کرے، فرق سمجھو! ایک تو شئ کا علم ہے اور ایک یہ کہ شئ کے علم ہونے کے بعد حال اس سے متعلق ہو مثلاً ایک شخص جانتا ہے کہ یتیم کے سر پر ہاتھ رکھنا اچھا ہے لیکن اگر یتیم آجائے تو اس کی بدحالی کی وجہ سے سر پر ہاتھ رکھنا گوارا نہ کرے، یہ نہیں، بلکہ اس کی حالت دیکھ کر یہ کیفیت ہو جائے کہ اس کے سر پر ہاتھ رکھے آنسو آجائے یہ حال ہے، شریعت اس درجۂ ثانیہ کا مطالبہ کرتی ہے، اسی طرح اعمال ہیں، ایک یہ کہ بلا ملکہ صادر ہوتے ہیں اور ایک یہ کہ اس کی طبیعت ثانیہ بن جائے مثلاً

ترک جماعت پر راضی نہ ہو تو شریعت نے اس کا مطالبہ کیا ہے، ویسے افادیت کا درجہ اول ہی سے ہے لیکن حقیقی درجہ ثانی ہے، یہ کلام ابن خلدون سے میں نے لیا ہے۔

ویزید و ینقص: اس لئے کہ جب ایمان حقیقت مرکبہ ہے تو اجزاء ترکیبیہ میں اگر کمی کی تو کمی ہوگی اور زیادتی کی تو زیادتی ہوگی، نفس تصدیق کا مسئلہ گذر چکا۔

مصنف امام چونکہ زیادت و نقص کے قائل ہیں اس لئے مسلسل آٹھ آیات ذکر کی ہیں جو زیادت کو بتلاتی ہیں اور ان آیات سے ایمان کا نقص استدلالاً ثابت ہوگا کہ جو چیز زیادت کو قبول کریگی وہ کمی کو بھی قبول کریگی۔

سوال یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد ترجمہ کے الفاظ سے ظاہر ہے کہ ایمان حقیقت مرکبہ ہے اور اس کے اجزاء قول و عمل ہیں تو سوال یہ ہے کہ کیا امام بخاری کا اتنا ہی مقصود ہے یا کچھ اور بھی؟ شراح فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد ان ابواب سے جو کتاب الایمان میں مقرر کئے ہیں **باب أمور الإيمان، باب الحياء من الإيمان** وغیرہ وغیرہ فرقۂ مرجیہ کی تردید ہے جو ایمان کو قول بلا عمل کہتے ہیں، اس لئے امام بخاری نے ان اعمال کی جزئیت ثابت کر کے بتلایا کہ ایمان محض قول بلا عمل کا نام نہیں ہے بلکہ عمل بھی ایمان میں داخل ہے۔

بعض حضرات نے امام بخاری کا مقصود یہ مشہور کر دیا کہ حنفیہ پر رد کرنا ہے، اگر ہو تو عجب نہیں اس لئے کہ حنفیہ اس طرح کہتے ہیں کہ اعمال حقیقت ایمان میں داخل نہیں، لیکن امام بخاری کا مقصد حنفیہ کی تردید نہیں ہے اس لئے کہ احناف اعمال کے دروازہ کو بند نہیں کرتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ جو تصدیق قلبی اور اقرار لسانی رکھے اس کے لئے اعمال کی ضرورت ہے، نہ کرے تو سزا کا مستحق ہوگا بخلاف مرجیہ کے کہ ان کا فرقہ قائل ہے اس بات کا کہ اعمال نہ نافع ہیں نہ مضر، ظاہر ہے کہ اس قول پر اعمال کا دروازہ بند ہو جاتا ہے تو مصنف نے شد و مد سے اعمال کو ایمان میں داخل کیا ہے گویا بتلایا ہے کہ اعمال ایمان سے الگ نہیں، جیسے آدمی ایمان کا مکلف ہے ایسے ہی اعمال کا بھی مکلف ہے، اور میں یہ بتلا چکا کہ اہل سنت میں یہ اختلاف تقریباً نزاع لفظی ہے، چنانچہ امام ابن تیمیہ نے کتاب الایمان میں کئی جگہ اس کا اعتراف کیا ہے، ایک جگہ صراحۃً لکھا کہ یہ نزاع لفظی ہے اس لئے کہ جو حنفیہ اعمال کو داخل فی الایمان نہیں مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ایسا شخص معذب فی النار ہے یہی اہل سنت کہتے ہیں کہ معذب فی النار ہے اور اس سے نجات پاکر پھر جنت میں جائے گا، تو فرق صرف یہ ہے کہ انہوں نے

اعمال کو داخل مانا اور حنفیہ نے داخل نہیں مانا۔

امام رازی کا اشکال: اعمال کو ایمان میں داخل کرنیکی صورت میں امام فخر الدین رازی کو اشکال پیش آیا کہ اگر داخل مانیں تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اعمال نہ ہونے کی صورت میں بھی مؤمن رہے، اصل میں امام رازی کو اس اشکال میں دلائل منطقیہ نے ڈالا ان کے یہاں نتیجہ ادون کے تابع ہے اور بعض کے فوت سے کل کا فوت ہونا لازم آتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ زائد سے زائد یہ صورت ہوگی کہ ایک حقیقت ہے لیکن فی الجملہ نقص ہے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے درخت ہے اس کے پھول پتے ہیں اگر کوئی پتے جھاڑ دے تب بھی درخت ہی رہے گا ہاں وہ زیبائش نہیں رہیگی جو پتوں کی شکل میں ہے اسی طرح ٹہنیاں کاٹ دے تو عیب آجائے گا، اسی طرح انسان اعضاء کے ساتھ مکمل ہے لیکن اعضاء میں کہیں نقص ہو تو اس جہت میں نقص رہے گا مگر حقیقت کا فوات لازم نہیں، ہاں یہ معلوم ہے کہ بعض اشیاء ایسی ہیں کہ اس کے زوال سے حقیقت کا زوال لازم ہے اور بعض اشیاء ایسی ہیں کہ اس کے فوات سے حقیقت فوت نہ ہوگی جیسے انسان کے اعضاء زائدہ ہاتھ پیر وغیرہ کو کاٹ دیں پھر بھی انسان باقی رہے گا لیکن ناقص رہے گا ہاں اگر گلا کاٹ دو تو انسان باقی نہ رہے گا ختم ہو جائے گا، تو انسان میں بھی بعض اعضاء کا مرتبہ اعلی درجہ کا ہے اور بعض کا ادنی درجہ کا ہے، اسی طرح ایمان میں بعض اعمال اتنے اعلی درجہ کے ہیں کہ ان کے فوت ہونے سے ایمان فوت ہو جائے گا اور ان کے باقی رکھنے سے ایمان باقی رہے گا، اور بعض ایسے ہیں کہ انکے فوت ہونے سے ایمان باقی رہے گا جیسے بعض مرتبہ مجبوری و اکراہ کی وجہ سے اگر کلمۂ کفر کو ادا کرے تو ایمان سے خارج نہ ہوگا باوجودیکہ کلمہ بدل گیا ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں ہے: **إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان**، معلوم ہوا کہ اصل چیز ایمان قلبی ہے۔

قال الله تعالى: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا﴾ **الآيات:** امام مصنف نے آٹھ آیات ذکر کی ہیں ان میں مقصود ایمان میں کمی زیادتی کو ثابت کرنا ہے، زیادتی نص سے ثابت ہے اور نقص استدلالی حیثیت سے ثابت ہے کہ جو قابل زیادت ہوگا وہ قابل نقص بھی ہوگا اس لئے کہ یہ امور اضافیہ میں سے ہے، زیادتی ثابت ہے تو نقص کا ترتب بھی ثابت ہے۔

والحب في الله: یہ حدیث کا مضمون ہے جو ابو داود میں ابو امامہؓ سے حضور ﷺ کا ارشاد نقل کیا

فرمایا: من أحب لله و أبغض لله و أعطى لله و منع لله فقد استكمل الإيمان، معلوم ہوا کہ یہ چیزیں کمال ایمان کا ذریعہ ہیں تو ایمان میں داخل ہیں جیسے مکان کیلئے ستون کا ہونا ضروری ہے تو ستون بھی مکان میں داخل ہوگا۔

و کتب عمر بن عبد العزیز: امام مصنف نے حضرت عمرؒ کا اثر جو نقل کیا ہے اسکو موصولاً امام احمد اور ابن ابی شیبہ نے کتاب الایمان میں بسند صحیح نقل کیا ہے، عمر بن عبد العزیز نے عدی بن عدی بن عمیرہ الکندی کو لکھا تھا جو جزیرہ کے عامل تھے یہ تابعی ابن الصحابی تھے اس میں یہ مضمون عمر بن عبد العزیز نے لکھا: إن للإيمان فرائض، اسی طرح صحیح بخاری میں ہے اور ابن عساکر کی روایت میں إن الإيمان فرائض ہے یعنی لام نہیں ہے، لیکن حافظ ابن حجر کہتے ہیں: بالأول جاء الموصول یعنی جن کتابوں میں یہ اثر بالسند الموصول نقل کیا گیا ہے اس میں لام کیساتھ ہے، میں کہتا ہوں کہ ابن ابی شیبہ کی کتاب الایمان میں ابن عساکر کے نسخہ کی طرح إن الإيمان بدون اللام ہے، لیکن یہی اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں إن للإيمان باللام آیا ہے لیکن مصنَّف کے ایڈٹ کرنے والے نے فتح الباری سے استفادہ کیا ہے تو بہت ممکن ہے کہ فتح کے اتباع میں باللام چھاپا ہو۔

فرائض و شرائع: ان سے کیا مراد ہے؟ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ فرائض سے مراد اعمال مفروضہ اور شرائع سے مراد عقائد دینیہ اور حدود سے مراد امور منہیہ اور سنن سے مراد مندوبات ہیں، علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ یہ اثر دال ہے اس پر کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں اس لئے کہ إن الإيمان فرائض فرمایا، لیکن دوسری یعنی لام کی روایت پر یہ اثر اس پر دلالت کریگا کہ ایمان میں فرائض داخل نہیں بلکہ ایمان کے لئے ثابت ہیں، فرائض اس کے لئے ثابت ہیں، تو ما ثبت اور ہے اور ما ثبت لہ اور ہوگا، لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ فمن استكملها کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ ایمان ذو اجزاء ہے اس میں فرائض داخل ہیں، فرائض کو کامل کیا تو ایمان کو کامل کیا، تو اگرچہ ابتداء سے اور بات سمجھ میں آتی ہے لیکن آخر اثر نے بتلایا کہ غیریت ثابت کرنا مقصود نہیں ہے، راجع الفتح (۵۳/۱) والكرماني (۷۳/۱)۔

و من لم يستكملها لم يستكمل الإيمان: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان حقیقت مرکبہ ہے اس کے تمام اجزاء ترکیبیہ کو حاصل کرے تو ایمان کو کامل کرلیا ورنہ ناقص رہے گا، تو الإيمان قول و عمل بھی ہے اور یزید و ینقص بھی ثابت ہوگا، لیکن اصل حقیقتِ ایمان میں کمی زیادتی نہ ہوگی، وہ مرتبہ تو ایسا ہے کہ

اس سے ذرا نیچے ہٹے تو ایمان سے ہی خارج ہو جائے گا اس میں کمی نہ ہو گی۔

فإن أعش: سوال یہ ہے کہ پھر عمر بن عبد العزیز نے ضروری امور کو کیوں نہیں بیان کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس بیان سے بیانِ تفصیلی مراد ہے فی الجملہ اجمالی علم پہلے سے تم کو ہے۔

و إن أمت فما أنا الخ: یعنی میں بھی زندہ رہنا نہیں چاہتا ہوں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت بھی کچھ تغیر ظہور پذیر تھا جسکی وجہ سے دنیا میں رہنا نہیں چاہتے تھے، یا ممکن ہے کہ زہد کی وجہ سے نہ رہنا چاہتے ہوں، اس سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں، اب یہ کہ جن کے نزدیک اعمال داخل ہیں وہ کونسے اعمال مراد ہیں؟ ابن عبد البر کے بیان کے مطابق ائمہ ثلاثہ اور محققین کے نزدیک سارے اعمال مراد ہیں، یہی معتزلہ کا مسلک ہے، دوسرے معتزلہ صرف فرائض کو داخل کرتے ہیں، اس اثر سے معلوم ہوا کہ مصنف نے جو اثر ذکر کیا ہے گویا لفظ سنن سے متنبہ کر دیا کہ سارے اعمال شرع اس میں داخل ہیں یہی محدثین کا مسلک ہے۔

و قال إبراهيم عليه السلام: یہاں پر دو بات بیان کرنی ہے۔

(۱) مصنف نے اس آیت کو جملہ آیات سابقہ ثمانیہ کے ساتھ کیوں ذکر نہیں کیا ہے اس سے الگ کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آیات سابقہ صراحۃً دلالت کرتی ہیں ایمان کی زیادتی پر اس لئے مصنف نے انکو یکجا ذکر کر دیا اور یہ آیت اس پر صراحۃ دلالت نہیں کرتی ہے اس لئے مصنف نے اسکو الگ ذکر کیا ہے کیونکہ اس آیت ﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ میں ظاہر ہے کہ زیادتی طمانینت مطلوب ہے اور نفس طمانینت پہلے سے حاصل تھی، دوسرا جواب ممکن ہے کہ اس لئے الگ کر دیا کہ یہ حضرت ابراہیمؑ کا قول ہے بخلاف آیات سابقہ کہ یہ قرآن کریم میں اللہ تعالی کا قول ہے، یہ بھی ایک قول ہے یہ مولانا رشید احمد گنگوہی نے فرمایا۔

(۲) اس آیت پر اشکال یہ ہے کہ ایمان کے لئے یقین و اطمینان اذعان و ایقان شرط ہے اگر یہ نہ پاجائے تو ایسی صورت میں ایمان کا تحقق نہ ہو گا، تو شبہ یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ ابراہیم خلیلؑ بظاہر متردد و شاک تھے حالانکہ ابراہیمؑ اجلۂ انبیاء و اولوالعزم انبیاء میں ہیں یہاں تک کہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کے بعد حضرت ابراہیمؑ کا مرتبہ ہے اس کی تصریح حافظ ابن کثیر نے کی ہے، تو سوال یہ ہے کہ پھر اس آیت کا مطلب کیا ہے؟ اس کی مختلف توجیہ کی ہیں۔

علامہ ابو منصور ازہری فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے حق تعالیٰ شانہ سے کہا تھا: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ﴾ تو اس سے نفس ایمان کا تحقق ثابت ہو گیا اور ایمان نام ہے تصدیق باطنی کا اور تصدیق بغیر یقین کے نہیں ہوتی، باقی جو ابراہیمؑ نے آگے سوال کیا اس سوال کا صرف حاصل یہ تھا کہ کیفیت احیاء موتیٰ کا علم استدلالی تو حاصل ہے لیکن میں علم شہودی چاہتا ہوں، تو ایمان تھا اور علم بھی تھا مگر علم استدلالی تھا وہ چاہتے تھے کہ یہ علم استدلالی علم شہودی بن جائے۔

یقین کے تین مراتب: دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت ابراہیمؑ چاہتے تھے کہ علم الیقین عین الیقین سے بدل جائے یقین کے تین مراتب ہیں، ایک علم الیقین کہ انسان کو کسی شیٔ کے متعلق قلب میں عقد جازم حاصل ہو، دوسرا عین الیقین یہ کہ اس کا مشاہدہ ہو، تیسرا حق الیقین یہ ہے کہ اسے برت بھی لے، جیسے آگ کا علم ہے کہ وہ محرق ہے یہ علم الیقین ہے اور سامنے دیکھے کہ لکڑی جل کر راکھ ہو جاتی ہے یہ عین الیقین ہے کہ جسکا علم تھا اب برأی العین دیکھتا ہے اور انگلی ڈال کر دیکھ لے تو یہ حق الیقین ہو گا کہ فوراً اثر ہو گا، تو سوال ابراہیمی علم الیقین سے عین الیقین کی طرف انتقال کا تھا۔

تیسرا جواب بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ایمان سب پر تھا صرف کیفیت دیکھنا چاہتے تھے کہ آیا اجزاء ہیں یا کیا؟ قاعدہ ہے کہ کبھی آدمی کا دل مطمئن ہوتا ہے کسی بات پر پھر بھی دل کھنچا چلتا ہے کہ کیا ہے، تو یہ اور مرتبہ ہے، کیفیت کا مشاہدہ مقصود تھا۔

چوتھا جواب علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ مقصد یہ تھا کہ اس کا علم یقین سے ہٹ کر بداہت تک پہنچ جائے جو احساس سے محسوس ہو جیسے کسی آدمی نے دمشق کو دیکھا نہیں ہے سنا ہے اس کے اشجار و انہار کا علم ہے لیکن دل چاہتا ہے کہ دیکھ لوں تو یہ دیکھنا تردد و شک سے نہیں بلکہ بدیہی علم کے حصول کے لئے ہے۔

وقال معاذ رضی اللہ عنہ: حضرت معاذؓ کا نام اول جگہ بخاری میں ہے، ان کی پوری بخاری میں صرف چھ روایت ہیں، یہ اثر امام احمد ابن ابی شیبہ نے کتاب الایمان میں روایت کیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ایمان و یقین کو زندہ و تازہ کریں، اس پر قاضی ابن العربی نے اعتراض کیا کہ امام بخاری کا مدعیٰ اس روایت سے ثابت نہیں اس لئے کہ

حضرت معاذؓ کا مقصد اس سے تجدید ایمان ہے اصل ایمان پہلے سے حاصل تھا، اب چاہتے تھے کہ ذکر واذکار سے تجدید کریں، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ابن عربی نے جس چیز کا انکار اولاً کیا آخر میں اس کا اقرار کیا ہے، تجدید ایمان کیا چیز ہے جبکہ اصل مقصود یعنی ایمان پہلے سے حاصل تھا یہی تو کہ نورانیت میں زیادتی ہو۔

دوسری بات یہ کہ حضرت معاذؓ نے جن کو مخاطب کیا وہ اسود بن ہلال ہیں۔

وقال ابن مسعود رضی اللہ عنہ: یقین سارا کا سارا ایمان ہے، عبد اللہ بن مسعودؓ کا نام پہلی مرتبہ ہے انکی صحیح بخاری میں پچاسی روایات ہیں، اس اثر کی طبرانی نے بسند صحیح تخریج کی ہے اس میں قول ہے: **الیقین الإیمان کلہ والصبر نصف الإیمان**، امام ابو نعیم نے موصولاً مرفوع نقل کیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ موقوف ہے۔

مصنف کا مدعیٰ کیسے ثابت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے **الیقین الإیمان کلہ** فرمایا، ظاہر ہے کہ کل اس کے لئے ثابت ہوگا جو ذو اجزاء ہو، اگلا جملہ **والصبر نصف الإیمان** صریح تھا مدعیٰ میں، لیکن مصنف نے اسکو حذف کر دیا اس لئے کہ مصنف کا قاعدہ ہے کہ طرق غامضہ کو اختیار کرتے ہیں اور اجلی پر اخفی کو ترجیح دیتے ہیں تشحیذاً للاذہان۔

بعض نے اس سے استدلال کیا کہ اس سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں مگر یہ استدلال صحیح نہیں، اس استدلال کا منشاء دوسرے جملہ سے غفلت ہے خود **الصبر نصف الإیمان** فرمایا ہے، امام احمد نے کتاب الایمان میں عبد اللہ بن مسعودؓ سے بسند صحیح نقل کیا ہے: **اللّٰھم زدنا إیمانا ویقینا وفقھا**.

وقال ابن عمر رضی اللہ عنہما: تقویٰ سے مراد الاتقاء عن الشرک والمعاصی والشہوات ہے۔

حاک: أي تردّد في الصدر دل میں کھٹکے، تردد سے مراد یہ ہے کہ اس کے متعلق انشراح صدر نہ ہو، حاصل یہ ہے کہ حقیقی متقی جب بنے گا جب شبہات کی وادی سے گذر کر یقین کی وادی میں آجائے یعنی اس پر عمل نہ کرے جس پر ذرا سا بھی شبہ ہو، جیسے چارپائی پر تکیہ اور بستر ہے طالبعلم یہ سوچے کہ چونکہ طلبہ عام طور سے دوسرے کے بستر پر بیٹھتے ہیں تو کوئی حرج نہیں لیکن ذرا سی کھٹک پیدا ہو جائے کہ اجازت نہیں نہ معلوم کیا ہو اب نہ بیٹھے، اسی لئے بعض صوفیاء بلکہ حضرت ابو الدرداءؓ سے منقول ہے کہ تقویٰ اسوقت کامل ہوگا جب حلال کو حرام کے خوف سے چھوڑ دے، رواہ ابن ابی الدنیا۔

اس حدیث کے ہم معنی حدیث مسند احمد میں وابصہ بن معبد سے اور مسلم میں نواس بن سمعان سے مرفوعاً مروی ہے اور ترمذی نے عطیہ سعدی سے روایت کیا ہے کہ آدمی کامل متقی نہ ہوگا جب تک کہ اس امر کو نہ چھوڑے جس میں تردد نہیں اس امر کے خوف سے جس میں تردد ہے، مالا باس کو نہ چھوڑے بالباس کی وجہ سے، مصنف کا استدلال یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ ایک تقوی ہے اور ایک حقیقت تقوی ہے، بعض آدمی ایسے ہیں جو تقوی تک پہنچتے ہیں اور بعض حقیقت تقوی تک پہنچتے ہیں اس سے زیادت ونقصان فی الایمان کو بتلایا ہے۔

وقال مجاهد: أوصيناك يا محمد وإياه: تم کو اور نوح کو ایک دین کی وصیت کی ہے، اسی طرح نسخ بخاری میں ہے، علامہ سراج الدین بلقینی فرماتے ہیں کہ یہ تصحیف ہے **وقلّ من تعرّض لبيانه والصواب أوصاك يا محمد وأنبياءه دينًا واحدًا**، اسی طرح روایت کیا عبد بن حمید، فریابی، ابن جریر طبری، ابن منذر نے اپنی تفاسیر میں، مجاہد صرف حضرت نوحؑ ہی کے لئے ضمیر کیسے لاسکتے ہیں جبکہ سیاق میں دوسرے انبیاء کا بھی ذکر ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ تصحیف ہونا ضروری نہیں ہے ممکن ہے کہ یہ روایت بخاری کی روایت بالمعنی کے قبیل سے ہو، صرف نوح کی ضمیر اس لئے لائے کہ ان کو اولا مستقلاً ذکر کیا گیا ہے۔

وقال ابن عباس رضی الله عنهما: اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ منہاج سبیل واضح، شرعۃ کی تفسیر مصنف نے سنت سے کی ہے، یہ تفسیر لف ونشر مشوش کے قبیل سے ہے، شرعۃ شریعت کے معنی میں ہے یعنی سنت نبویہ اس لئے شریعت کو سنت کہتے ہیں، اشکال یہ ہے کہ امام بخاری نے دو آیت ذکر کی ہے ایک ﴿شَرَعَ لَكُمْ﴾ دوسرے ﴿مِنْهَاجًا﴾ بظاہر ان دونوں میں تعارض ہے، اس لئے کہ اول سے معلوم ہوا کہ انبیاء اور حضور ﷺ دین واحد لیکر آئے اور ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کی شریعت الگ ہے، اس تعارض کو علامہ سراج الدین بن الملقن نے رفع کیا کہ اول سے اتحاد معلوم ہوتا ہے وہ اصول میں اتحاد مراد ہے فروع میں نہیں، اور دوسرے میں جو اختلاف معلوم ہو اوہ فروع میں ہے اصول میں نہیں ہے۔

اس کے بعد یہ سمجھو کہ علامہ ابن الملقن نے اعتراض کیا کہ آیت ثانیہ جسکی تفسیر ابن عباسؓ نے نقل کی

ہے وہ مصنف کے مدعیٰ پر دلالت کرتی ہے، لیکن آیت اول سے مقصود ثابت نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اس میں دین واحد کا ذکر ہے، خلاصۂ اعتراض یہ ہے کہ ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ ترجمہ کے مطابق نہیں، اور ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ مطابق ہے، اس لئے کہ ثانی آیت سے اختلاف معلوم ہوا اور وہ موجب زیادت و نقص ہے نہ کہ اول سے، حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوری نے اس کا جواب دیا کہ اس آیت اول کے آخر میں ہے:﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ اور اقامت فی الدین اسی سے ہوگی جسکی تعمیل واجب ہے اور وہ احکام سے ہوگی اور لوگ تصدیق و احکام میں مختلف المراتب ہیں، جتنی تصدیق اعلیٰ و اکمل ہوگی اتنا اکمل ہوگا تو اس طرح مطابق ہے۔

حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ امام بخاری نے دونوں آیت کے مجموعہ سے استدلال کیا ہو کہ اوّل سے اتحاد اور ثانی سے اختلاف معلوم ہوا تو فروع میں علی وجہ الاکمل ادا کرنے سے زیادت ثابت ہوگی ورنہ نقص ہوگا۔

میرے ذہن میں ابھی ایک بات آئی اگر صواب ہے تو اللہ کی طرف سے، میرا خیال یہ ہے کہ ابن ملقن کا اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ آیت ہے ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ﴾ اس سے اصول مراد ہیں یا فروع؟ اگر اصول مراد ہیں تو اصول میں بھی لوگوں کی تصدیق کے مراتب مختلف ہیں، امام احمد وغیرہ جب تصدیق میں زیادت وغیرہ کے ناقل ہیں تو امام بخاری ان کے ارشد تلامذہ میں ہیں تو یہ بھی ان اعتقادات میں زیادت و نقص کے قائل ہیں، اس میں تعمیم کرکے عملی شکل مراد لیں تو عملی شکل کی صورت میں اعمال میں لوگوں کا اختلاف ظاہر ہے، اب ایمان میں کمی زیادتی ہونا ثابت ہوگیا، عملی شکل میں ماننے کی صورت یہ ہے کہ انسان کچھ چیزوں میں اس کا مکلف ہے کہ یہ اعتقاد کرے کہ وجود باری حق ہے، صفات باری تعالیٰ ملائکہ جنت جہنم حق ہے، اور کچھ چیزیں ایسی ہیں کہ جس میں دو چیز کا مکلف ہے ایک انکے شریعت ہونے کا مکلف ہے کہ یہ شرعی امور ہیں دوسرے یہ کہ اس کی بجاآوری میرے ذمہ ہے، جیسے نماز کے دو درجہ ہیں ایک یہ اعتقاد کہ یہ فریضۂ ربانی اور حکم الٰہی ہے، دوسرے یہ کہ یہ میرے ذمہ واجب ہے، ظاہر ہے کہ اس حکم الٰہی میں واجب العمل

ہونے کے سلسلہ میں سارے احکام داخل ہوں گے۔

و دعاؤکم إیمانکم: ہمارے نسخ میں یہاں باب نہیں لیکن بعض نسخ میں باب ہے، چنانچہ علامہ قطب الدین حلبی کے نسخہ میں باب ہے، اسی طرح ابوذر ہروی کی روایت میں باب ہے، لیکن اصیلی، ابن عساکر کے نسخہ میں باب ساقط ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ جن نسخ میں باب ہے وہ فاحش غلطی ہے، وجہ یہ ہے کہ باب اول کی ابتدا مصنف نے بني الإسلام علی خمس سے کی اور حدیث اگلے باب میں ہوگی، تو ایک اشکال یہ ہے کہ پہلا باب بلا روایت ہوگیا اور دوسرا اشکال یہ کہ ابن عمر کی یہ روایت بظاہر باب دعاؤکم إیمانکم کے مناسب نہ رہے گی، علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ جو نسخہ فربری سے سنا اور نسخہ کو دیکھا اس میں باب نہیں، حافظ ابن حجر نے اولاً نووی پر اعتراض کیا کہ بہت سے نسخوں میں باب ہے لہٰذا اس کی توجیہ ممکن ہے، پھر فرمایا کہ لیکن کرمانی نے نقل کیا کہ بعض نسخ میں جو کہ فربری سے سنا گیا ان میں باب نہیں ہے گویا اسی کو ترجیح ہوئی، لیکن حافظ نے باب کے موجود ہونے کی صورت میں کوئی توجیہ نہ کی صرف دعوی کر گئے وہ امکانی صورت کیا وہ بھی کسی نے بیان نہیں کی۔

میں اٹکل کے تیر مارتا ہوں کہ باب ہے تو یہ کہا جائے کہ حدیث ابن عمر میں ایمانی عقائد و عبادات کو بیان کیا ہے، شہادت توحید و رسالت عقیدہ ہے اور باقی چار من باب الاعمال ہے، اور دعائکم قرآن کا لفظ ہے اس کی تفسیر ابن عباسؓ نے إیمانکم سے کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ایمان من باب الاعمال ہے، اس لئے کہ دعاء من باب الاعمال ہے اس طور پر کہ دعاء بول کر ایمان مراد لیا یعنی عمل بول کر ایمان مراد لیا، معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں ورنہ کیسے مراد ہوتا، اب یہ سمجھو کہ دعاؤکم سے مراد اعمال ایمانیہ ہیں اور حدیث میں اعمال ایمانیہ مذکور ہیں لیکن یہ مناسبت دور کی ہے، اور اول اشکال کا جواب یہ ہے کہ اول باب باب جامع کی حیثیت سے ہے جو ان تمام امور کو مشتمل ہے جو کتاب الایمان میں آرہے ہیں، واللہ تعالی اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى قَالَ: أَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ.

ترجمہ: عبید اللہ بن موسی نے حدیث بیان کی فرمایا کہ انہیں حنظلہ بن ابی سفیان نے حضرت ابن عمر سے بواسطہ عکرمہ بن ابی خالد یہ بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، اور نماز کو قائم کرنا، زکوۃ ادا کرنا، حج کرنا، اور رمضان کے روزے رکھنا۔

تشریح: یہ حدیث متفق علیہ ہے، بخاری و مسلم دونوں میں ہے۔

بني الإسلام على خمس: حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے، خمس تمیز ہے ممیز محذوف ہے، أي على خـ ـعائم، اسی طرح یہ مصنف عبد الرزاق میں ہے، دعائم دعامہ کی جمع ہے بمعنی ستون، مسلم میں ہے **على خمسة** اس صورت میں تمیز ارکان ہو گی جو محذوف ہے، حضور ﷺ نے آگے چل کر اس کی تفصیل کی ہے۔

شهادة: رفع نصب جر تینوں جائز ہیں، مجرور اس لئے کہ بدل ہے خمس سے اور وہ مجرور ہے، منصوب اس لئے کہ مفعول ہے فعل محذوف کا أعني شهادة أن لا إله إلا الله، مرفوع پڑھنے کی صورت میں یا تو خبر ہے اور مبتداء محذوف ہے یعنی أحدها شهادة الخ یا مبتدا ہے اور خبر محذوف ہے یعنی منها شهادة۔

وإقام الصلاة: اس کی تفسیر میں تین قول ہیں، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے مراد محافظت و مداومت ہے، کہتے ہیں قامت السوق یعنی بازار میں گرما گرمی ہوئی، مطلب یہ ہے کہ آدمی باب صلاۃ میں سرگرم عمل رہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس سے مراد نماز کو ادا کرنا ہے **بأحسن وجوه برعاية آدابها ومندوباتها وسننها**، بعض کہتے ہیں کہ مطلقاً اداء صلاۃ مراد ہے، ابو علی فارسی نے قول اول کو راجح کہا ہے لیکن علامہ نووی کی رائے ہے کہ تفسیر ثانی راجح ہے، اس لئے کہ حدیث پاک میں ہے حضور ﷺ کا ارشاد ہے: اعتدلوا الصفوف فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة، اعتدال جو نماز کے سنن میں ہے اسکو اقامۃ الصلاۃ

میں داخل قرار دیا گیا ہے۔

نماز کی فرضیت قبل الہجرۃ لیلۃ المعراج میں ہوئی، معراج کے سن وقوع میں اختلاف ہے، پانچ سال قبل الہجرۃ یا تین سال قبل الہجرۃ یا ایک سال قبل الہجرۃ۔

وإيتاء الزكوة: زکوۃ کی فرضیت سن ۲ ہجری، سن ۹ ہجری یا سن ا ہجری میں ہوئی، تین قول ہیں: قول التاسعة ذكره الطبري كما في حاشية السيرة لأبي الحسن الندوي (ص ۴۴۰)، راجح اس میں یہ ہے کہ سن ۲ ہجری یا اس کے بعد فرض ہوئی۔

والحج: حج کی فرضیت کے سال میں گیارہ قول ہیں، سن ا سے ۱۰ ہجری تک کے دس اقوال اور ایک بین التسع والعشر کا قول تردد کا ہے، سن ٦ ہجری مشہور ہے، سن ۹ ہجری کو ابن حبان (۲/۱۱۳) نے ذکر کیا ہے، قاضی عیاض اسی کو اشہر قرار دیتے ہیں كذا نقله النووي (۲/۳۴)، حافظ ابن قیم نے زاد المعاد میں بعض جگہ سن ۹ اور بعض جگہ سن ۱۰ ہجری ذکر کیا ہے، علامہ ابن تیمیہ (۲۰٦/۷) فرماتے ہیں: وقالت طائفة فرض سنة ست، وقال الأكثرون إنما وجب الحجّ متأخرًا قيل سنة تسع، وقيل سنة عشر وهذا هو الصحيح.

وصوم رمضان: یہ سن ۲ ہجری میں فرض ہوا، اب یہ سمجھو کہ یہاں پر سوال یہ ہے کہ حدیث میں فرمایا کہ اسلام پانچ چیزوں پر مبنی ہے، اس کے اجزاء مبنی علیہا شہادتین پھر صلاۃ وزکوۃ ہیں، اشکال یہ ہے کہ تمام عبادات مبنی ہیں شہادتین پر تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں تیسرے کے لئے مبنی علیہ ہوں؟ اسکا جواب یہ ہیکہ اس میں کیا استبعاد ہے کہ ایک دوسرے پر مبنی ہو اور وہ دونوں تیسرے کے لئے مبنی علیہ ہوں، جیسے یہ ستون دار الحدیث کے مبنی ہیں نیچے کی دیوار پر اور اس ستون پر اوپر کا ڈاٹ مبنی ہے اس کے اوپر اوپر کی چھت بنی ہے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ مبنی و مبنی علیہ میں مغایرت ضروری ہے اور ارکان خمسہ بعینہ اسلام ہیں یہاں مغایرت نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان کی صورت مجموعی کو دیکھا جائے تو جو اسلام ہے وہی ارکان خمسہ ہیں لیکن اگر ہر ہر فرد ارکان کو الگ الگ دیکھا جائے تو مغایرت ہے، اس لئے کہ کل (یعنی مجموعۂ ارکان) بعینہ ہر فردِ رکن نہیں ہے بلکہ یہ ارکان الگ الگ اجزاء اسلام ہیں۔

یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ اس میں جہاد کا ذکر نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جہاد فرض کفایہ ہے، كذا

أجابه أبو بکر الرازي في أحکام القرآن، صرف مخصوص احوال میں فرض ہوتا ہے اور اس حدیث میں فروض اعیان کو ذکر کرنا مقصود ہے، علامہ ابن بطال نے ایک جواب دیا کہ یہ حدیث ابتداء زمانہ کی ہے اور جہاد بعد میں فرض ہوا مگر یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ابھی بتلا چکا کہ اعمال کب فرض ہوئے، صوم سن ۲ ہجری میں زکوٰۃ اس کے بعد اور حج اس کے بعد علی القول الصحیح فرض ہوا اور جہاد اس سے قبل فرض ہے، سن ۲ ہجری میں غزوہ بدر ہے لہذا یہ جواب صحیح نہیں ہے۔

حج مقدم یا صوم رمضان؟ اس کے بعد ایک اور بات سمجھو کہ اس روایت میں **والحجّ و صوم رمضان** ہے، حج مقدم ہے اور مصنف نے اسی ترتیب پر کتاب ذکر کی ہے اولاً مناسک کو ذکر کیا پھر صوم کو ذکر کیا، لیکن بعض روایت میں اس کا عکس ہے، امام مسلم (ص ۳۲) نے چار طریقوں سے اسے روایت کیا، اول ورابع طریق میں صوم مقدم ہے حج پر اور ثانی و ثالث طریق میں حج مقدم ہے۔

اس روایت کے بعض طرق میں ہے کہ جب ابن عمر نے یہ حدیث بیان کی تو ایک آدمی نے **وصیام رمضان والحج** کے بجائے **والحج وصیام رمضان** کہا، **فقال: لا وصیام رمضان والحج ھکذا سمعته من رسول اللہ ﷺ** تو معلوم ہوا کہ اصلی روایت بتقدیم صوم رمضان ہے حج مؤخر ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بخاری شریف میں جو ترتیب ہے وہ روایت بالمعنی کے طور پر ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ اظہر یہ ہے کہ ابن عمرؓ نے یہ روایت حضور اقدس ﷺ سے دو مرتبہ سنی ہوگی، ایک بار حج کی تقدیم کے ساتھ اور دوسری بار صوم کی تقدیم کے ساتھ، پھر جیسے دو وقتوں میں دو طرح سنی تھی اسی طرح دو وقتوں میں دونوں طرح روایت کی، بظاہر اس آدمی نے بتقدیم الحج سنی تھی جب ابن عمر سے بتقدیم الصیام سنی تو ان پر رد کیا یعنی اشارہ کیا کہ آپ کو ترتیب میں ذہول ہوگیا تو ابن عمر نے اسکو بتایا کہ تم اعتراض نہ کرو میں نے یہ روایت بتقدیم الصیام سنی ہے، لیکن اس سے بتقدیم الحج سننے کی نفی لازم نہیں آتی۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ابن عمر نے روایت دو وقتوں میں دونوں طرح سنی ہو لیکن جب اس آدمی نے ان پر رد کیا تو انہیں رجل کی ذکر کردہ ترتیب سے روایت یاد نہیں رہی اس لئے اس کا انکار کر دیا۔

حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ ابن عمر نے یہ روایت بتقدیم الصوم علی الحج نقل کی اس لئے کہ حضور اکرم

ﷺ سے اسی طرح سنا تھا اور صورت حال یہ ہے کہ سن ۲ ہجری میں فرض ہوا اور حج سن ٦ ہجری یا بقول لے سن ۹ ہجری میں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اسی ترتیب سے نقل کیا جائے، اور جس نے تقدیم الحج علی الصوم کے ساتھ نقل کیا اس نے بالمعنی روایت کی، وہ یہ سمجھا کہ تقدیم و تاخیر میں کوئی حرج نہیں اور اسکو ابن عمر کی تردید کا علم نہیں ہوا، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اگر علم ہوا ہو تو ممکن ہے کہ بھول گیا ہو، امام نووی نے ابن صلاح پر اعتراض کر دیا کہ اگر یہ کہا جائے کہ راوی نے تقدیم و تاخیر کر دی تو روایت پر اعتماد و وثوق باقی نہیں رہے گا مگر نووی کی بات پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ انہوں نے صحابی کی طرف نسیان کی نسبت کو جائز قرار دیا ہے، تو راوی کی طرف روایت بالمعنی کی نسبت میں کیا اشکال ہے۔

اس کے بعد سمجھئے کہ مسند ابو عوانہ میں مسلم کی روایت کا عکس وارد ہوا ہے یعنی ابن عمر نے بتقدیم الحج نقل کی تو راوی نے بتقدیم الصوم کہا ابن عمر نے فرمایا: اجعل صیام رمضان آخرھنّ کما سمعته من رسول الله ﷺ، حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ یہ روایت مسلم کی روایت کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ دو واقعے ہوں جو دو آدمیوں کے ساتھ پیش آئے ہوں۔

مثال سے تشبیہ: اب تک نفس روایت پر کلام تھا اب سنو! حضور ﷺ نے اس حدیث میں اسلام کے ارکان کی اہمیت کو بتلایا ہے اور حیثیت واضح کر دی، لیکن ظاہر ہے کہ حضور ﷺ جس قوم کے سامنے اس حقیقت کو واضح کرنا چاہتے ہیں وہ قوم معاشرت و تمدن سے ناواقف اور سادہ لوح ہیں سمجھانے کے لئے سادہ طریقہ چاہئے جس سے بات بھی سمجھ میں آجائے اور مطلب بھی حل ہو، لہٰذا حضور ﷺ نے ایمان کے ارکان خمسہ کو مثال دیکر سمجھایا کہ جیسے ایک عمارت ہو وہ ستون و بنیاد پر قائم ہو اس پر چھت ہو اسی طرح ایمان کی مثال ہے کہ چند ستون ہیں اس کی بنیاد و ستون پر سر بفلک عمارت اور اسلام کا عظیم الشان محل قائم ہے، اور جیسے عمارت کی اصل بنیاد نظر نہیں آتی ہے ایسے ہی ایمان کے قلعہ کی بنیاد آنکھوں سے اوجھل ہے کہ وہ تصدیق باطنی ہے، تو تصدیق باطنی کی حیثیت بنیاد کی ہے باقی کی مثال ستون جیسی ہے، تو حضور ﷺ نے حیثیت سے سمجھایا، ظاہر ہے کہ کسی محل کا قیام بغیر ستون کے ناممکن ہے ایسے ہی اسلام کا قیام بغیر اعمال کے ناممکن ہے تو وزن معلوم ہو گیا۔

البتہ ایک بات ہے کہ ان ستون میں باہمی ارتباط کیا ہے؟ اس کے متعلق حافظ ابن رجب نے کلام کیا ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ جس طرح سے ظاہری مکانات اپنے ستونوں پر قائم ہیں اور سارے ستونوں پر عمارت کا بوجھ ہے اسی طرح اسلام کی یہ عظیم الشان عمارت ان ارکان پر قائم ہے، پھر جس طرح ایک ستون گر جائے تو ساری عمارت کا بوجھ باقی ستونوں پر ہوگا تو اس کی وجہ سے باقی ستونوں میں نقص آئے گا اسی طرح بعینہ ایمان کی عمارت ہے بلکہ اس سے زائد ارتباط ہے کہ ایک پر رخنہ آئے تو دوسرے میں نقصان ہوگا، گویا ایک دوسرے کو قوت پہونچا رہے ہیں، جیسے ایک آدمی ایک من بوجھ اٹھانے پر قادر ہو اور اس پر دو من لاد دو تو وہ بیٹھ جائے گا تو ہر ستون کو دوسرے سے قوت پہونچتی ہے۔

اب ان ستونوں کی باہمی حیثیت کیا ہے؟ ان میں کون وزن دار ہے؟ قاعدہ ہے کہ جس عمارت کو کسی نے تعمیر کیا ہو وہی اس کے اصل ستون سے واقف ہوگا جو اہم ہوگا اس سے واقف ہوگا تو شارع اس سے واقف ہے، شارع نے سب سے زائد اہمیت توحید کو پھر اعمال کو دی اور اعمال میں نماز کو دی، یہی وجہ ہے کہ شہادتین کے قائل کو جنت میں جانے کے لئے کہا جائے گا اور جہنم حرام ہے، یا تو دخول اولی یا دخول ثانوی جنت میں ہوگا، اور نماز پر فرمایا: أوّل ما يسأل في القيامة الصلاة، باقی یہ بات ضرور ہے کہ ان میں فی حد ذاتہ ارتباط کی کونسی نوعیت ہے اسکو عارفین ہی سمجھتے ہیں۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نے ان عبادات کے متعلق دو بیانات دیئے ہیں، ایک بیان میں فرماتے ہیں کہ یہ جتنی عبادات ہیں یہ عبدیت اور بندگی کی ٹریننگ ہے، عبدیت ایک مخصوص تعلق ہے جو خالق و مخلوق میں قائم ہوتا ہے، ویسے نفس تعلق باپ بیٹے، شاگرد استاد، پیر مرید، دوست دوست میں ہوتا ہے، ان سب تعلقات میں اشتراک اثنین کی گنجائش ہے لیکن عبادت و بندگی کا تعلق ایسا ہے کہ اس میں اشتراک کی گنجائش نہیں، صرف خالق و مخلوق میں تعلق قائم ہوگا حتی کہ رسول و امتی میں بھی قائم نہیں، یہ جائز نہیں ہے کہ کسی رسول کی امت رسول کی عبادت کرے۔

اب یہ سمجھو کہ حق تعالی نے اس عبدیت کی عملی ٹریننگ کیلئے عبادت مقرر کی ہے اور اس رشتہ کو سمجھانے کیلئے انبیاء کرام کو مبعوث کیا مگر انسانی فطرت داغ عبدیت کو برداشت نہیں کر سکتی ہے اس لئے انسان کو اللہ

تعالی نے اپنے اچھے ناموں کے لینے کا حکم دیا، قاعدہ ہے کہ اچھے نام لینے سے مسمی سے ربط و تعلق قائم ہو گا، دس دن کسی کا نام لو تو اس سے ایک تعلق محسوس کرو گے تو اللہ کے اسماء دو قسم کے ہیں، ایک اسماء وہ ہیں جو اللہ تعالی کی سطوت و جبروت و ملکوت پر دلالت کرتے ہیں، اور دوسرے اسماء وہ ہیں جو مضمون محبت پر دلالت کرتے ہیں جیسے رحمن و رحیم رؤف و کریم ستار، اور عبادت بھی جن اجزاء اور عناصر ترکیب سے مرکب ہے تجزیہ و تحلیل کے بعد اس میں بھی یہ دو اجزاء ہیں، اول جزء کا تقاضا اطاعت ہے دوسرے جزء کا تقاضا عام ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ عبادات میں تجزیہ سے دو بات معلوم ہوتی ہے، ایک اطاعت دوسرے محبت، گویا حق تعالی کی طرف سے مطالبہ ہے کہ ایسی اطاعت ہو جو محبت کی چاشنی سے خالی نہ ہو، اور محبت ہو لیکن ایسی محبت نہیں جس میں سر مو خلاف کرنے کی گنجائش ہو، مگر اس تعظیم و محبت یا اطاعت و محبت میں تھوڑا تعلق مخلوق کا ہے، مثلاً باپ کو بیٹے سے تعلق ہے بیٹا باپ کی اطاعت کرتا ہے بھائی کو بھائی سے محبت ہے اس کی اطاعت کرتا ہے تو مخلوق میں بھی عظمت و محبت کا تعلق ہے، اس لئے اطاعت و محبت کا اعلی معیار ہونا چاہیئے کہ وہاں پر مخلوق کے تعلقات از راہ محبت و عظمت نہ پہونچے ورنہ ان دونوں تعلق میں فرق نہ رہے گا، چاہیے تھا کہ تعلق رحمانی و انسانی میں ایسا خط فاصل کھینچ دیا جائے جس سے ممتاز ہو جائے وہ خط فاصل عبادت اور بندگی کا ہے، انسان کا تعلق اللہ تعالی سے عبدیت کا ہے وہاں عبدیت مطلوب ہے، اس تعلق فیما بین الانسان میں یہ حیثیت نہیں ہے کہ عبادت کا تعلق ہو یا اس جیسی محبت ہو۔

اب یہ سمجھو کہ یہ ارکان اربعہ اس تعلق کو لئے ہوئے ہے، نماز و زکوۃ میں سطوت و جبروت کا تعلق ہے اس لئے کہ نماز کا حاصل ایسا ہے جیسے حاکم نے اپنے یہاں فوراً ابلایا کہ سرکاری حاضری ہے سرکاری وردی پہن کر فوراً پہونچ جاؤ تو دربار میں حاضری مخصوص ضابطہ سے ہے، بدن و کپڑے کی طہارت سے آؤ مخصوص جگہ آکر حاضری دو، امام بمنزلہ وکیل کے ہے اپنی گذارش پیشی کے اندر بیان کرو، ساتھ ہی ساتھ زکوۃ کی شان یہ ہے کہ جو انعامات تم پر ہیں جو تمہارے پاس نعمتیں ہیں اس کا ٹیکس دو وصول کرنے والا آئے تو تم سر مو انحراف نہ کرو بلکہ أرضوا مصدّقیکم ولیصدر عنکم وھو راض، تو دونوں عبادت میں سطوت و جبروت کا ظہور ہے۔

اس کے بر خلاف دو عبادت مظہر شانِ محبوبیت ہے، وہ صوم و حج ہے اس لئے کہ عشاق کے یہاں سب سے

اول منزل کم خفتن کم خوردن کم گفتن ہے، یہ بات روزہ میں ہے کھانا منع کردیا واہیات باتیں نہ کرے رات کو مخصوص مقدار میں قیام ضروری قرار دیدیا لہذا رات کو نیند خراب کرو یہ عاشق کریگا، جس سے تعلق ہو اس کی یاد میں رات بسر نہیں ہوتی نیند نہیں آتی ہے، حج اس سے اگلا نمبر ہے جب عشق میں انسان پختہ ہوتا ہے تو یہ کرتا ہے کہ زیبائش و آرائش نہیں احتشام نہیں بلکہ سراپا ذل و افتقار ہمہ تن عجز و انکساری شکستہ حال اشکبار بلکہ تمام تر دیوانہ وار حالت ہوتی ہے، یہ صورت ہے کہ بال بکھرے ہیں دو کپڑے ہیں گلا کھلا ہے، پھر جس سے تعلق ہوتا ہے اس کے واسطے جنگلوں میں بیابانوں میں چکر لگاتا ہے میدان عرفات میں لیلائے حقیقت کی تلاش کرنے کے لئے جانے کا حکم ہے، پھر اور عشق میں پختہ ہو جائے تو محبوب کے گھر کا طواف و چکر لگاؤ چنانچہ بیت اللہ جسکا مکین نظر نہیں آتا ہے لیکن اس کے انوار پتھر میں نظر آتے ہیں تبھی تو اس کے کنارے کنارے پھرتا ہے، اور عشق کے میدان میں پختہ ہوا تو اور نمبر ہے کہ جہاد میں جاؤ اور سر کٹوادو، یہ سب سے اخیری چیز ہے یہ تعلق ہے ان عبادات میں، حضرت اقدس کا بیان واضح ہے (ارواح ثلاثہ ص ۲۲۲)۔

دوسری جگہ حضرت سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ نماز کے تابع زکوۃ ہے اور حج کے تابع صوم ہے، پہلی دو عبادتیں نماز اور حج اصل ہیں اور زکوۃ اور روزہ تابع ہے اس لئے کہ نماز کی مثال ایسی ہے جیسے دربار میں پیشی، سلطان کا حکم ہوا کہ فلاں وقت حاضر ہو جاؤ تو حاضری ہوگی پھر یہ حکم ہے کہ یہاں سے جو عطایا ملیں ان میں سے اللہ کے راستہ میں نکالو فقراء و مساکین ملیں ان کو بھی دو، اب ظاہر ہے کہ اصل صلاۃ ہے دربار میں حاضری ہے اور مال کا دینا تابع ہے، اسی طرح حج و صوم میں ہے چونکہ انسان کا نفس امارہ دوست نما دشمن پیچھے لگا ہے اور شیطان گھات میں ہے لہذا یہ کہا کہ دس ماہ میں جو آلائش و گندگیاں کیں اسکو ایک ماہ میں صاف کردو ہر ماہ کے لئے تین مسہل تجویز کردئے، نو ذی الحجہ سے رمضان کے اخیر تک باد خال الکسر دس ماہ ہوتے ہیں، ذی الحجہ محرم صفر ربیع الاول ربیع الثانی جمادی الاول جمادی الثانی رجب شعبان رمضان، ہر ماہ کے لئے تین مسہل تین روزے رکھے گئے لہذا دس ماہ کے تیس روزے ہو گئے، جب رمضان المبارک کے ذریعہ ناپاکی نکل گئی تو اب اجازت ہے کہ چاہے تو دربار اقدس میں حاضر ہو جاؤ جہاں انکی تجلی و تقدس ہے یہی وجہ ہے کہ غالباً رمضان کے بعد فوراً حج کے ایام شروع ہو جاتے ہیں، لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ حج اصل اور روزہ تابع ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ اب یہ سمجھو کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے صلاۃ وحج میں ابو بکر کو امیر بنایا، مرض الوفات میں سترہ نمازیں پڑھائیں اور موسم حج میں حج کیا تو ابو بکرؓ کو خلیفہ بنایا، رہی زکوۃ وہ صلاۃ کے تابع ہے اور روزہ حج کے تابع ہے، تو حضرت ابو بکرؓ کی امارت ثابت ہوئی، یہ رافضی نے سوال کیا تھا یہ سن کر ستی ہو گیا۔

شراح مشکوۃ فرماتے ہیں کہ توحید کی مثال اصل کی سی ہے کہ بیچ میں ستون ہوتا ہے اور چاروں طرف اس کے ساتھ رسی لگا کر ستون باندھتے ہیں، بیچ کا ستون ہٹ جائے تو ساری عمارت منہدم ہو جائے کذا فی المرقاۃ (۱/۱۳۶)، والامالی للقالی (ص ۳۰۸)، حسن بصری اور فرزدق ابو رجاء عطاردی کے جنازہ میں حاضر تھے حسن نے پوچھا: ماأعددت لهذا اليوم؟ اس نے کہا: شهادة أن لا إله إلا الله منذ ثمانين سنة، فرمایا: هذا العمود، فأين الأطناب؟ مطلب یہ کہ نرے عمود سے پورا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے اطناب بھی ضروری ہیں۔

یہ روایت یہاں پہلی جگہ ہے اس لئے وضاحت سے کلام کیا، مصنف کا مقصد اس روایت کے ذریعہ سے ایمان واسلام میں مناسبت بتلانی ہے، اس لئے کہ مصنف کی رائے ہے کہ دونوں حقیقت مرکبہ ہے جب اسلام کا مرکب ہونا معلوم ہوا تو ایمان کا بھی مرکب ہونا معلوم ہو گیا، اس طرح یہ کتاب الایمان کے مناسب ہے۔

(ص ٦) باب أمور الإيمان

وقول الله عز وجل: ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ إلى قوله ٱلْمُتَّقُونَ ﴾، ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ الآية.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ قَالَ: ثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ.

ترجمہ: باب، امور ایمان کے بیان میں اور خداوند قدوس کا یہ ارشاد کہ کچھ سارا کمال اسی میں نہیں (آگیا) کہ تم اپنا منہ مشرق کو کر لو، یا مغرب کو، لیکن اصلی کمال تو یہ ہے کہ کوئی شخص اللہ (کی ذات وصفات) پر یقین رکھے اور اسی طرح قیامت کے دن (آنے پر بھی) اور فرشتوں (کے وجود) پر بھی اور سب کتب سماویہ پر اور پیغمبروں پر اور (وہ شخص) جو مال دیتا ہو

اللہ کی محبت میں (اپنے حاجت مند) رشتہ داروں کو اور (نادار) یتیموں کو اور دوسرے محتاج لوگوں کو اور (بے خرچ) مسافروں کو اور لاچاری میں سوال کرنے والوں کو (اور قیدی اور غلاموں کی) گردن چھڑانے میں اور نماز کی پابندی رکھتا ہو اور زکوۃ بھی ادا کرتا ہو اور جو اشخاص (ان عقائد واعمال کے ساتھ یہ اخلاق بھی رکھتے ہوں) کہ اپنے عہدوں کو پورا کرنے والے ہوں جب (کسی جائز امر کا) عہد کرلیں اور وہ لوگ مستقل (مزاج) رہنے والے ہوں تنگ دستی اور بیماری میں اور (معرکہ) قتال میں (بس) یہی لوگ ہیں جو سچے (کمال کے ساتھ موصوف ہیں) اور یہی لوگ ہیں جو (سچے) متقی (کہے جاسکتے) ہیں، بالتحقیق ان مسلمانوں نے فلاح پائی جو اپنی نماز میں خشوع کرنے والے ہیں۔ الآیۃ

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایمان کے کچھ اوپر ساٹھ شعبے ہیں اور حیا ایمان کا ایک شعبہ ہے۔

بخاری کے دو نسخے ہیں، باب أمور الإيمان، باب أمر الإيمان، اگر نسخۂ اول ہے تو ایمان کے متعدد امور کو بتلانا ہے اور اگر نسخۂ ثانیہ ہے تو یہ بمنزلۂ جنس کے ہے وہ بھی اسی معنی میں ہے۔

امام بخاری کا اس باب سے مقصد کیا ہے؟ ا شراح کہتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد ان امور کو بیان کرنا ہے جو بعینہ امور ایمان ہیں اس لئے کہ امام بخاری کے نزدیک ایمان حقیقت مرکبہ ہے جو اعمال وتصدیق وغیرہ سے مرکب ہے اب امور کی اضافت ایمان کی طرف بیانیہ ہے ۲ یہ بھی ممکن ہے کہ ان امور کا بیان کرنا مقصود ہے جو ایمان کے لئے ثابت ہیں کہ اگر ایمان پایا جائے تو وہ امور بھی پائے جائیں، اس صورت میں یہ اضافت لامیہ ہوگی کہ جن امور سے تکمیل ہوتی ہے ان امور کو بیان کرنا ہے۔

عبد ضعیف کہتا ہے کہ ان کے کلام پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بخاری کے ترجمہ کی دو غرض ہیں ۳ ایمان کے اجزاء ترکیبیہ بتلائیں، چونکہ ایمان کو مرکب بتلایا تھا اب مرکب کے لئے اجزاء ترکیبیہ بھی ہونگے ۴ یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے ان امور کو بتلایا جس سے ایمان مکمل وتام ہوتا ہو گویا وہ امور بیان کرتے ہیں جو متمم اور مکمل ہیں ۵ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ایمان کی ترکیب وغیرہ کا جھگڑا نمٹ چکا اب مقتضیات ایمان کو بتلانا ہے، اس لئے کہ ایمان باطنی حقیقت ہے وہ کچھ امور کو چاہتا ہے تو بتلایا کہ یہ شعب ایمانیہ کو چاہتا ہے یہ حضرت گنگوہی سے نقل کیا گیا ہے ۶ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ چونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سابق سے معلوم ہوا کہ ایمان پانچ چیزوں سے مرکب ہے تو ممکن ہے کہ کوئی سمجھے کہ ایمان پانچ چیزوں میں منحصر ہے تو امام مصنف

نے باب أمور الایمان سے بتلایا کہ صرف اس میں منحصر نہیں بلکہ اس سے بھی زائد امور ہیں جو ایمان میں پائے جاتے ہیں، یہ بھی حضرت گنگوہی سے منقول ہے حضرت شیخ نے تیسرے قول کو راجح کہا ہے۔

و قول الله عزو جل: امام مصنف نے اپنے مدعی پر آیت کریمہ ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآیة سے استدلال کیا ہے، مصنف کا یہ استدلال مبنی ہے، اس پر جسکو عبد الرزاق نے المصنف اور محمد بن نصر مروزی نے کتاب الایمان میں روایت کیا ہے کہ حضرت ابوذرؓ نے حضور اکرم ﷺ سے سوال کیا: ماالإیمان؟ اس پر یہ آیت ﴿الْمُتَّقُونَ﴾ تک تلاوت کی، معلوم ہوا کہ ان میں جو امور بتلائے ہیں وہ امور ایمانیہ ہیں اس لئے کہ آیت میں فرمایا: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ یعنی جو اس آیت میں مذکور ان اوصاف کے حامل ہیں وہ متقی ہیں اور جو متقی عن الشرک والمعاصی ہیں وہ مؤمن ہیں، تو اب ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ ان میں منحصر ہوا تو یہ سب امور ایمانیہ ہوئے۔

علامہ قسطلانی فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا استدلال اس آیت سے بایں طور ہے کہ ایمان جن چیزوں پر مشتمل ہے وہ تین اقسام پر منقسم ہے ۱ عقائد ۲ حسن معاشرت ۳ تہذیب اخلاق، عقائد کی طرف اشارہ کیا ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ سے ﴿وَالنَّبِيِّينَ﴾ تک میں، اس کے بعد ﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾ سے ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ تک حسن معاشرت کو بتلایا کہ کیا طرزِ معاشرت ہو مال و دولت میں کہ دوسروں کی خبر گیری کرے، اور ﴿وَأَقَامَ الصَّلَاةَ﴾ سے اخیر تک وہ امور بتلائے جن سے تہذیب نفوس ہوتی ہے، تو اس آیت میں وہ سارے امور آگئے جن پر ایمان و اسلام کے امور منقسم ہیں تو سارے امور ایمان ہوگئے۔

﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾: مصنف نے یہ آیت ذکر کی یہاں پر حرف عاطف محذوف ہے، وَ﴿قَدْ أَفْلَحَ﴾ ہے اور حذف حرف عاطف جائز ہے، اسی قاعدہ پر مصنف نے عمل کیا ہے اس کی دلیل اصیلی کی روایت ہے اس میں وَ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ہے، شراح فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا استدلال اس آیت سے تعددِ امورِ ایمان پر بایں طور ہے کہ قرآن کریم نے فرمایا کہ مؤمنین فلاح پاگئے وہ مؤمنین جو ان صفات سے متصف

ہیں جو آگے آرہی ہیں: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۝ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ الخ، یہ اوصاف والے مؤمن ہیں تو ایمان کے لئے ان اوصاف کا ہونا ضروری ہے لہٰذا ایمان امور متعددہ کا مجموعہ ہوا، یہی امام بخاری کا مقصد اس ترجمہ سے ثابت کرنا ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ ﴿قَدْ أَفْلَحَ﴾ متقون کی تفسیر ہو جو گذشتہ آیت میں ہے، یہی متقی اور یہی فلاح یاب ہیں، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ آیت سابقہ میں جنکو تقوی کی صفت بتلائی ان کی دوسری صفت فلاح ہے، لیکن قسطلانی فرماتے ہیں کہ اس کی تفسیر صحیح نہیں اس لئے کہ واو عاطف بھی ہے جیسا کہ اصیلی کی روایت میں ہے، مزید یہ کہ وقوله ﴿وَقَدْ أَفْلَحَ﴾ ہے، عبد ضعیف کہتا ہے کہ یہ احتمال حافظ نے بخاری کی دوسری روایت پر فرمایا جس میں عاطف نہیں اس میں حافظ ابن حجر نے دو احتمال نکالے ہیں، اول یہ کہ یہ آیت مستقل ہے دوسرا احتمال یہ کہ تفسیر ہو متقون کی۔

عن أبي هريرة رضي الله عنه: حضرت ابوہریرہؓ کا نام بخاری میں پہلی جگہ آیا ہے، ان کے بارے میں چند باتیں سنو! ابوہریرہ یہ پہلی کنیت ہے جس کے ساتھ ابوہریرہ کو مکنی کیا گیا، دوسری بات یہ ہے کہ ابوہریرہ کی یہ کنیت کیوں ہوئی؟ تیسری بات یہ کہ نام کیا ہے؟

ابوہریرہ کی اس کنیت کی وجہ ترمذی کے اواخر میں ہے: إنه كانت عنده هرة يلعب بها، اس لئے ابوہریرہ کہا، یہ کنیت آیا گھر والوں نے مقرر کی یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ملی ہے؟ دونوں روایت ہے، ترمذی کی کتاب المناقب میں ہے کہ ابوہریرہ خود کھیلتے تھے پھر درخت کی جڑ میں رکھدیا کرتے تھے تو گھر والوں نے کنیت ابوہریرہ رکھدی، بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کنیت رکھی ہے، ابوالقاسم بغوی نے معجم صحابہ میں بعض روایات ذکر کی ہیں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف تکنیہ کو منسوب کیا گیا ہے، امام بغوی نے ایک روایت نقل کی ہے: لا تكنوني بأبي هريرة فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كناني أبا هر، والذكر خير من الأنثى، عبد ضعیف کہتا ہے کہ اباہر کہنا خود بخاری میں ہے آئندہ آئے گا: أبا هر إلحق بأهل الصفة لیکن ابوہریرہ کہنا بھی مسلم میں ہے، انکی روایت ہے کہ ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کہیں تشریف لیگئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آنے میں دیر ہوئی

نہ معلوم کیا حادثہ ہوا اسی تشویش میں ابوہریرہ بھی ڈھونڈنے نکلے ایک باغ میں نالی کے راستہ سے اندر گئے فقال: أبو هريرة؟ قال: نعم تو دونوں طرح سے تثنی ثابت ہے۔

ابوہریرہؓ کا نام کیا ہے؟ تیسری بات یہ ہے کہ ان کا نام کیا ہے؟ امام ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ ابوہریرہؓ کے نام میں بیس اقوال ہیں، علامہ ابن الجوزی نے تلقیح فہوم اہل الاثر میں اٹھارہ قول ذکر کئے ہیں ان کے اور ان کے والد کے نام میں، امام ابوزکریا نواوی فرماتے ہیں کہ تقریباً تیس اقوال ہیں، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ میں نے تہذیب میں انکے اسماء جمع کئے فلم یبلغ ذالک، علامہ قطب الدین حلبی فرماتے ہیں کہ ان کے اور ان کے والد کے نام میں چوالیس قول ہیں، فرمایا کہ یہ اقوال کتاب الاستیعاب لابن عبد البر، التاریخ لابن عساکر، کتاب ابواحمد الحاکم میں ملیں گے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ کثرت اسماء کی وجہ یہ ہو کہ ابوہریرہؓ کے نام میں مثلاً دس قول اور ان کے والد کے نام میں اسی کے قریب تو ملانے سے کئی قول بن گئے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ان کے نام میں بیس کے قریب اقوال ہیں اور ان کے باپ کے نام میں پندرہ قول ہیں، دوسری جگہ فرمایا کہ تجویز عقلی لیں تو دو سو سینتالیس قول بن گئے، ان کے نام میں انیس قول اور ان کے والد کے نام میں تیرہ قول ہیں دونوں کے ضرب دینے سے دو سو سینتالیس بن جائینگے لیکن تحقیق سے دس قول بھی نہیں ملتے، ان میں صحیح قول تین ہیں ا۔ عمیر ۲۔ عبد اللہ ۳۔ عبد الرحمن، پہلے دونوں نام ممکن ہے کہ جاہلیت میں ہوں اور ممکن ہے کہ اسلام میں، اور عبد الرحمن خاص کر اسلام میں ہو، امام ابواحمد الحاکم نے لکھا کہ صحیح یہ ہے کہ ان کا نام عبد الرحمن بن صخر ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ ابوہریرہ کی روایات کتنی ہیں؟ مسند بقی بن مخلد میں پانچ ہزار تین سو چوہتر روایات ذکر کی ہیں، حضرت ناظم صاحب (مولانا اسعد اللہ) نے فارسی شعر میں جمع کیا ہے:

کن حدیث بوہریرہ را شمار پنج الف و سہ صد و ہفتاد و چار

ابن ابی داؤد فرماتے ہیں کہ میں اصبہان میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث نقل کرتا تھا تو حضرت ابوہریرہؓ کو میں نے خواب میں دیکھا فرمایا کہ صحابہ میں سب سے اول احفظ حدیث میں ہوں، ابوالعز بن عبد العزیز بن احمد الکہاری المعروف بابن خطیب الاشمونین نے حدیث مجامع فی رمضان کے ذیل میں فرمایا کہ صحابہ میں ابوہریرہؓ

سب سے زائد روایت کرنے والے ہیں بالا جماع۔

لیکن اس پر علامہ تقی الدین السبکی نے اعتراض کیا کہ نقل اجماع صحیح نہیں اس لئے کہ بخاری کی حدیث ہے حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا: ما کان أحد أکثر حدیثًا مني إلّا ما کان من عبد اللہ بن عمرو الخ، یہ اعتراض تاج الدین سبکی نے اپنے والد تقی الدین سبکی سے نقل کرکے سکوت کیا مگر یہ صرف اعتراض ہے، اس لئے کہ ابن خطیب الاشمونین کا مطلب یہ ہے کہ دنیائے علم میں اسوقت سب سے زیادہ حدیثیں ابوہریرہؓ کی ہیں اس میں دو آدمی بھی اختلاف نہیں کرسکتے، پھر حضرت عائشہؓ ہیں، عبداللہ ابن عمروؓ کی کل روایات سات سو یا پانچ سو ہیں، ابوہریرہؓ کے تلامذہ میں امام بخاری فرماتے ہیں: رواہ عنہ ثمان مائۃ أنفس من بین صاحب و تابع.

ابوہریرہ منصرف ہے یا غیر منصرف؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابن مرزوق، ابوالعباس تلمسانی، حافظ ابن حجر، علامہ قاسم بن سعید العقبانی منصرف ہونے کے قائل ہیں لیکن علماء فاس غیر منصرف پڑھتے تھے، علامہ ابو عبد اللہ التلمسانی، علامہ شمنی اسی کے قائل ہیں، علامہ شہاب الدین الخفاجی فرماتے ہیں کہ یہی مشائخ سے سنا گیا ہے، فریق اول کہتا ہے کہ اس کے غیر منصرف پڑھنے کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ تانیث عَلَم کا جزء نہیں بلکہ جزء العلم کا جزء ہے، دوسرے فریق نے اس بات کو دیکھا کہ جزء جزء الشی بھی تو شی کا جزء ہوتا ہے، اینٹ دیوار کا جزء ہے اور دیوار مکان کا تو اینٹ بھی مکان کا جزء ہوئی۔

حضرت ابوہریرہؓ کی بخاری شریف میں حافظ ابن حجر کے نزدیک چار سو چوالیس روایات ہیں، سب سے زائد روایات انہی کی ہیں۔

بضع: اکا فتحہ و کسرہ دونوں لغت ہیں لیکن بالکسر مشہور ہے، بضع کے معنی لغت میں ٹکڑے کے ہیں، اہل حساب لفظ بضع کو خاص عدد کیلئے استعمال کرتے ہیں اس کی مقدار کیا ہے؟ ۱۔امام قزاز فرماتے ہیں کہ تین سے لے کر نو تک بولا جاتا ہے یہی مشہور قول ہے ۲۔ تین سے لے کر دس تک بولا جاتا ہے یہ ابن سیدہ کی رائے ہے ۳۔ ایک سے نو تک ۴۔ دو سے لے کر دس تک ۵۔ بضع سبع کے معنی میں ہے اور بھی اقوال ہیں، پہلا قول جو نقل کیا ہے اس کی تائید ترمذی کی روایت سے ہوتی ہے ترمذی کی کتاب التفسیر میں سورۂ روم میں ہے کہ جب یہ آیت اتری: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ۝ فِي بِضْعِ سِنِينَ

لِلَّهِ الْأَمْرُ﴾ تو صدیق اکبرؓ نے قریش مکہ کے سامنے جا کر یہ آیت پڑھی اس لئے کہ قریش اہل روم کے غلبہ سے ناخوش تھے چونکہ اہل روم اہل کتاب تھے اور محمد ﷺ بھی اہل کتاب ہیں، قریش نے کہا کہ ابو بکر! مدت مقرر کرلو اور بازی لگاؤ اگر اس مدت کے اندر روم کا غلبہ ہوا تو تم جیت گئے اور اس سے آگے بڑھا تو ہم لینگے، صدیق اکبرؓ نے چھ سال مدت مقرر کی اور آکر رسول اللہ ﷺ سے ذکر کیا حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: هلاّ جعلتها إلى آخر التسع، معلوم ہوا کہ مادون التسع پر بضع کا اطلاق آتا ہے۔

بضع وستون: بخاری میں اسی طرح ہے، مسلم کی روایت میں ہے **بضع وسبعون**، جیسے بخاری کی روایت بالجزم ہے اسی طرح مسلم کی روایت بھی بالجزم ہے، یہ روایت **بطریق عن أبي عامر العقدي عن سليمان بن بلال عن عبدالله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة** مروی ہے، یہاں حافظ ابن حجر کو فتح الباری میں وہم ہوا کہ انہوں نے کہا کہ ابو عامر کے تلامذہ میں **بضع وستون** کے لفظ میں کوئی اختلاف نہیں، یہ صحیح نہیں ہے بلکہ ابو عامر کے تلامذہ میں ہی عبد بن حمید اور عبید اللہ بن سعید ہیں، مسلم میں انکی روایت **بضع وسبعون** بالجزم ہے تو ان کے تلامذہ میں ہی اختلاف ہے۔

تیسری روایت تردد سے ہے **بضع وستون أو بضع وسبعون**، اسی طرح سے یہ روایت صحیح ابو عوانہ میں **بطریق بشر بن عمر الزهراني عن سليمان بن بلال إلى آخره** مروی ہے، اسی طرح تردد سے یہ روایت مسلم میں دوسری سند سے ہے **عن سهيل بن أبي صالح عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة** لیکن سہیل بن ابی صالح کی روایت ابو داؤد ترمذی نسائی میں ہے وہاں **بضع وسبعون** بالجزم ہے، چوتھی روایت **أربع وستون** یہ ترمذی میں ہے، پانچویں روایت ابو عوانہ میں **ست وسبعون أو سبع وسبعون** ہے۔

اب ان روایات میں یہ سمجھو کہ چوتھی روایت معلول ہے اور شک کی روایت جزم کی طرف عائد ہے، جزم کی روایات **بضع وستون** بخاری میں اور **بضع وسبعون** مسلم وسنن ثلاثہ میں ہے، پھر اس میں راجح کیا ہے؟ امام بیہقی فرماتے ہیں کہ بخاری کی روایت راجح ہے اس لئے کہ سلیمان نے بلاتردد کے **بضع وستون** نقل کیا ہے اور **بضع وسبعون** والی روایت سہیل بن ابی صالح کے طریق سے ہے ان کے تلامذہ میں اختلاف ہے کوئی بالجزم روایت کرتا ہے جیسا کہ سنن ثلاثہ میں ہے اور کوئی تردد سے روایت کرتا ہے جیسا کہ مسلم میں ہے لیکن ان کا

قول صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ابھی بتلا چکا کہ سلیمان کے تلامذہ میں ہی اختلاف ہے چنانچہ بشر بن عمر زہرانی کے طریق سے صحیح ابو عوانہ میں ہے اس میں اختلاف ہے، حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ بضع وستون والی روایت راجح ہے اس لئے کہ اقل عدد متعین ہے، ایک جماعت جیسے امام ابن حبان، ابو عبد اللہ حلیمی، قاضی عیاض، امام نواوی وغیرہ کہتے ہیں کہ بضع وسبعون والی حدیث راجح ہے

اب سوال یہ ہے کہ بضع وستون کی روایت کا محمل کیا ہے؟ علماء نے اس کے تین جواب دیئے۔

۱۔ امام ابن حبان فرماتے ہیں کہ ایک عدد کے ذکر سے دوسرے عدد کی نفی لازم نہیں آتی ہے ۲۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ من قبیل الازدیاد فی العلم ہے اوّلاً ساٹھ سے زائد کا علم ہوا پھر ستر سے زائد کا علم ہوا لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ روایت کے طرق متحد ہیں اور اتحاد طرق اختلاف اوقات پر دلالت نہیں کرتا ہے اس کی دلیل تردد والی روایت ہے ۳۔ سبعون وغیرہ بول کر کثرت مراد لیتے ہیں، یہ مسلک علامہ بیضاوی، علامہ طیبی وغیرہ نے اختیار کیا ہے، بندہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ بیان حصر کے لئے ہے۔

ان شعبوں میں سے بخاری کی حدیث میں الحیاء شعبة من الإیمان کی تصریح ہے، اور مسلم شریف اور بخاری کی الادب المفرد میں اس کے ساتھ أفضلها قول لا إله إلا الله و أدناها إماطة الأذی عن الطریق بھی ہے اس سے تین شعبوں کا پتہ چل گیا، اس کے علاوہ دیگر شعب کی کوئی تفصیل کسی طریق یا کسی حدیث میں صراحۃ نہیں، بعض علماء نے اپنی معلومات کے پیش نظر ان کو جمع کیا ہے، امام ابو حاتم بن حبان فرماتے ہیں کہ میں نے پہلے طاعات کو شمار کیا تو ان کا عدد بضع وسبعون سے بہت زیادہ ہو گیا پھر ان امور کو شمار کیا جن کو ایمان کہا گیا ہے تو وہ کم نکلیں، پھر قران کی آیات کو دیکھا اور مکررات کو حذف کر کے باقی کو ملا لیا تو مجموعہ بضع وسبعون ملا، اس سلسلہ میں ابن حبان کی ایک مستقل تالیف تھی لیکن اب تک اس کا کوئی سراغ نہیں لگا، امام ابو عبد اللہ الحلیمی، امام بیہقی نے بھی مستقل کتابیں تصنیف کیں جو طبع ہو چکی ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ایک خاص انداز سے ان کو فتح الباری میں اور علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں جمع کیا ہے۔

والحیاء شعبة من الإیمان: حضور اکرم ﷺ نے یہاں صرف حیاء کو بیان کیا اور مسلم میں أفضلها قول لا إله إلا الله و أدناها إماطة الأذی عن الطریق، و الحیاء شعبة من الإیمان واقع ہے، بعض حضرات کہتے

ہیں کہ تینوں کو ملا کر حدیث جبرئیل کا ماخذ ملتا ہے، أفضلها قول لا إله إلا الله سے ایمان کی طرف اشارہ کیا اور أدناها إماطة الأذى سے اسلام کی طرف اشارہ کیا و الحياء شعبة من الإيمان سے احسان کی طرف اشارہ ہے کہ انسان جب مقام احسان میں پہونچتا ہے اور مقام مشاہدہ میں قدم رکھتا ہے تو اسے پھر حیاء آتی ہے۔

الحياء: یہاں چند باتیں ہیں ۱ حیاء کی حقیقت کیا ہے؟ ۲ حیاء کے اقسام کیا ہیں؟ ۳ حیاء کے احکام کیا ہیں؟ ۴ حیاء شعب ایمانیہ میں کس طرح داخل ہے؟ ۵ حیاء کو خاص طور سے ذکر کیوں کیا؟

حیاء کی حقیقت: پہلی بات یہ ہے کہ حیاء کی حقیقت کیا ہے؟ ۱ اہل لغت کہتے ہیں کہ حیاء وہ تغیر و انکسار ہے جو انسان کو پیش آئے کسی ایسے امر کے ارتکاب سے جس کے فاعل کی مذمت یا ملامت کی جائے الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان عن ارتكاب ما يذمّ أو يلام عليه ۲ امام واحدی مفسر فرماتے ہیں کہ استحیاء حیات سے ماخوذ ہے آدمی کا کسی چیز سے حیاء کرنے کا منشاء قوت حیات ہے کیونکہ اسکو عیب کے موقع کا علم ہوتا ہے معلوم ہوا کہ حیاء کا صدور قوت حس اور اس کی لطافت اور حیات کی قوت سے ہوتا ہے ۳ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وہ نفس کا انقباض ہے کسی مکروہ کے ارتکاب کرنے کی وجہ سے ۴ امام ابو القاسم قشیری نے جنید بغدادی سے نقل کیا کہ رؤية آلاء الله أي النعم و رؤية التقصير فيتولّد بينهما الحالة وہ حالت حیاء ہے ۵ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ الحياء أن مولاك لا يراك حيث نهاك اور اس وقت جو حالت ہو وہ حیاء ہے، مختلف تعبیرات ہیں۔

حیاء کے اقسام: حیاء کی مختلف قسمیں ہیں، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حیاء کی تین قسم ہیں، حیاء شرعی، حیاء عقلی، حیاء عرفی، اس لئے کہ انقباضِ نفس اگر کسی امر شرعی کی وجہ سے ہے جیسے منہیات شرع کے ارتکاب کے وقت حیاء آئے تو یہ حیاء شرعی ہے، اور اگر انقباض کا باعث عقل ہے تو یہ حیاء عقلی ہے، اور اگر انقباض کا باعث عرف ہے تو یہ حیاء عرفی ہے، پھر اس کے بعد حیاء عقلی کی دو قسم ہے، حیاء واجب حیاء مندوب، اس لئے کہ امر منہی عنہ دو حال سے خالی نہیں یا حرام ہے یا مکروہ، امر حرام سے حیاء کرنا واجب ہے اور مکروہ سے حیاء کرنا مندوب ہے، پھر اول کا مرتکب فاسق ہے ثانی کا مرتکب متہاون ہے فاسق نہیں، لیکن اگر ادمان (ہمیشگی) کرے اور عادت بنا لے تو ایسا بھی بعض وقت مکروہ کے ارتکاب سے فاسق ہو گا۔

حیاء عقلی کی مخالفت کرنے والا پاگل ہے جیسے عقل کا تقاضا ہے کہ راستہ پر چلتے ہوئے ڈھیلے پتھر نہ مارے، اب اگر کوئی مارتا ہے تو پاگل ہے، اور حیاء عرفی کی مخالفت کرنے والا بے وقوف ہے جیسے بازار میں جاتے ہوئے ادھر ادھر جھانکتا ہوا نہ چلے ہاں ضرورت ہو تو دیکھ لے، تو اس حیاء کا مخالف ابلہ ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ ایک حیاء طبعی ہے وہ حیاء جہاں انقباض کا سبب انسان کی طبیعت ہو جیسے بعض باحیاء طبیعتیں ایسی ہیں جو کسی چہرہ کی طرف مسلسل دیکھ نہیں سکتیں، بعض ایسے بھی ہے جو کبھی نظر نہیں اٹھاتے ہیں یہ طبیعت سے مجبور ہوتے ہیں جیسے حضرت مولانا شاہ محمد اسحاق محدث دہلوی میں اس کا بہت غلبہ تھا حتی کہ انکی آنکھ کو بہت کم لوگوں نے دیکھا ہے، خوبصورت آنکھ تھی باحیاء اور شرمیلے تھے وہ تلامذہ جو ہمیشہ آتے رہتے تھے وہ بھی آنکھ نہیں دیکھ سکے۔

حضرت علامہ یافعی نے الإرشاد و التبریز في تلاوة الکتاب العزیز میں امام ابو القاسم قشیری سے نقل کر کے حیاء کی سات قسم کی لکھی ہے (۱) حیاء جنایت جیسے حضرت آدم سے جب اکل شجرہ کے بعد کپڑے گر گئے تو چھپتے رہتے تھے اللہ تعالی نے پوچھا: أفرارا منا، فرمایا: یا مالک حیاء منک (۲) حیاء تقصیر جیسے ملائکہ کی حیاء کہ وہ اللہ تعالی سے عرض کرتے ہیں: ما عبدناک حق عبادتک، یہ ان کی تقصیر کی وجہ سے حیاء ہے اس لئے کہ اللہ تعالی کا جتنا بھی شکر ادا کریں ادا نہ ہو گا (۳) حیاء اجلال عظمت کی وجہ سے حیاء ہو جیسے حضرت اسرافیلؑ پر جھکاتے ہیں تسر بل بجناحیہ (۴) حیاء کرم جیسے ہمارے حضرت رسول کریم ﷺ کی حیاء کہ محض اپنے کرم کی وجہ سے حیاء کرتے تھے، جب صحابہ نے حضور ﷺ کے یہاں کھانا کھایا تو کھا کر باتیں کرنے لگے لیکن آپ ﷺ اٹھا نہ سکے اسی کو اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ﴾ اسی طرح یہ بھی حیاء ہے کہ تمہارا کسی پر قرضہ ہے تو تم نگاہ اس سے اٹھالو تاکہ وہ نہ شرمائے (۵) حیاء حشمت جیسے حضرت علیؓ کی حیاء کہ مسئلہ مذی میں حضور اکرم ﷺ سے سوال کرنے میں شرم کرتے تھے (۶) حیاء استحقار چھوٹے ہونے کی وجہ سے حیاء کرنا جیسے حضرت موسی علیہ السلام حیاء کرتے تھے، حکم ہوا کہ مجھ سے سوال کرو حتی علف شاتک ملح عجینک (۷) حیاءِ حق سبحانہ و

تعالی کہ سب کچھ دینے کے بعد اور سارے حق کے بعد بھی قیامت کے دن بندوں کے عیوب پر پردہ ڈالتے ہیں، عبد ضعیف کہتا ہے کہ یہ حیاء اسباب کے اختلاف سے بدلی ہیں ورنہ یہ حیائیں انہی حیاؤں میں داخل ہو سکتی ہیں جیسے حیاءِ حشمت، حیاء طبعی و عرفی میں داخل ہے وغیرہ، مجھے یہ یاد پڑتا ہے کہ حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں اس سے زائد اقسام بیان کی ہیں مگر اس وقت میرے پاس موجود نہیں۔

حیاء کے احکام: حیاء کبھی واجب کبھی مندوب ہوتی ہے علی اختلاف الاحکام۔

حیاء شعب ایمانیہ میں: حیاء شعب ایمانیہ میں کس طرح داخل ہے؟ یہ سوال اس لئے ہوا کہ حیاء فطری اور طبعی امر ہے اور امور طبعیہ غیر اختیاری ہوتے ہیں اور ایمان کا تعلق امور اختیاریہ سے اس لئے کیا کہ بندے اس کے مکلف ہیں، انسان کو اس کی تکلیف دی جو اختیار میں ہے جسکا اختیار نہیں اس کا مکلف نہیں، تو سوال یہ ہے کہ حیاء طبعی فطری امر ہے اسکو جزءِ ایمان کیوں قرار دیا ہے اور انسان کو مکلف کیوں کیا؟ اس کے تین جواب ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ ہم کو تسلیم ہی نہیں کہ حیاء بجمیع وجوہہ امر طبعی ہے بلکہ حیاء کی مختلف قسمیں ہیں، بعض حیاء کسبی اور اختیاری ہے جیسے ایک آدمی فطری طور پر فحاش قسم کا ہے شریعت اسکو مکلف کرتی ہے کہ فحش گوئی اور لعن طعن سے پرہیز کرے یہ امر اختیاری ہوا، یا آدمی باحیاء تھا لیکن اتفاق سے معاشرہ کی تبدیلی کی وجہ سے یہ عنصر لطیف ختم ہو گیا اور اس میں بے حیائی آگئی، لیکن معاونت ازلیہ مدد کرتی ہے پھر پابندی کرنا چاہتا ہے تو اسکو امر ہے کہ شریعت کے مطابق رہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ مقتضیات حیاء پر عمل کرنا امر اختیاری ہے اور اللہ نے اسی امر کی تکلیف دی ہے، تیسرا جواب یہ ہے کہ حیاء کو ایمان میں داخل کیا کہ حیاء بھی اس طرح انسان کو معاصی سے روکتی ہے جس طرح سے ایمان انسان کو معاصی سے روک کر طاعات پر آمادہ کرتا ہے اس لئے حیاء کو داخل مانا تو گویا سببیت کی حیثیت سے فرمایا، یہ محی السنہ بغوی کا جواب ہے اور اول دو جواب قاضی عیاض مالکی کے ہیں، تیسرا جواب بھی ان کے کلام میں ہے۔

یہاں طبعی سوال ہو گا کہ بھلا ایمان کیسے معاصی سے روکے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایمان تو معاصی سے روکے گا لیکن نہ مانے تو اور بات ہے باقی یہ کہ ایمان امن سے ہے امن ہو تو لوگ بچیں گے، صفت امن پیدا کر کے مطیع ہو گیا اور نافرمانی ہو تو اس میں صفت امن نہ آئی۔

اشکال یہ ہے کہ آپ کی اس طویل تقریر کا حاصل یہ ہے کہ حیاء ایمان میں داخل ہے اور اس کے نجات کا سبب بنتی ہے حالانکہ حیاء کبھی فعل خیر سے بھی روکتی ہے جیسے کبھی کوئی اچھا کام حیاء کی وجہ سے نہ کر سکا کبھی معاشرہ کی وجہ سے فعل قبیح کا ترک مشکل ہوتا ہے تو حیاء سبب ہے اس کے نہ کرنے کا، تو حیاء ساری ایمان سے نہیں بلکہ بعض حیاء معاصی سے نہیں روکتی ہے، اس کا جواب حافظ ابن صلاح نے یہ دیا کہ یہ حیاء ہی نہیں بلکہ بزدلی ہے، ضعف ہے کہ انسان مقابلہ نہ کر سکا اور مقتضیات شرع کو چھوڑ دیا، آدمی چاہے تو مقابلہ کر سکتا ہے ماحول کا، تھوڑے دن ذلت رہے گی پھر کچھ بھی نہ ہوگا۔

حیاء کو مستقلاً کیوں ذکر کیا ہے؟ پانچویں بات یہ ہے کہ حیاء کو مستقلا کیوں ذکر کیا ہے؟ اس کا جواب یہ دیا کہ استقلال سے ذکر کی وجہ یہ ہے کہ حیاء ایسا امر ہے کہ انسان کو پوری شریعت کا پابند بنا دیتی ہے، حیاء کی وجہ سے معاصی کا ارتکاب نہیں کر سکتا طاعات ترک نہیں کر سکتا تو انزجار عن المعاصی پر آمادہ کرتا ہے، علماء کہتے ہیں کہ حیاء مرکب ہے دو چیزوں سے، حیاء کا ایک جزء عفت ہے دوسرا جزء جبن ہے، یہ دو چیز مل کر حیاء پیدا ہوتی ہے، حیاء شرعی حقیقی یہ ہے کہ انسان میں اللہ تعالیٰ وہ خلق پیدا کرے جو اجتناب قبیح پر آمادہ کرے، حافظ ابن الصلاح فرماتے ہیں: الحياء خلق يبعث على اجتناب القبيح وعن التقصير في حق ذي الحق.

مصنف کی غرض: یہ حدیث امام مصنف نے جس مقصد کے لئے ذکر کی ہے کہ ایمان مختلف امور پر مشتمل ہے صراحۃً اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں بہت سے شعب ایمانیہ مذکور ہیں، باقی جو لوگ کہتے ہیں کہ اصل تصدیق ایمان ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ان کو شعب ایمانیہ اس لئے کہا کہ یہ اصل ایمان سے نکل رہی ہیں جیسے جڑ سے شاخ پھوٹتی ہے، تو تصدیق تنے کی مثال ہے اور اعمال شاخ کی مثال ہے، یا یہ کہ اعمال مظاہر ایمان ہیں ان کے ذریعہ سے مؤمن پہچانا جاتا ہے ورنہ ایمان تو تصدیق باطنی ہے، اسی لئے حضرت اسامہؓ نے جب کہا کہ اس لئے قتل کیا کہ وہ کافر تھا فقال: هلا شققت قلبه؟

امام ابو زکریا نواوی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں، علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ کہیں بھی دلالت نہیں کرتی ہے، لیکن دلالت کی نوعیت الگ ہے، امام تیمی فرماتے ہیں کہ کہ حدیث سے معلوم ہوا کہ انسان کا ایمان بھی ان اعمال کے مکمل کرنے سے مکمل ہوگا اور جن کے اعمال کم ہونگے

ان کا ایمان بھی کم ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ص ٦) باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده

حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ وَإِسْمَاعِيلَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللهُ عَنْهُ.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: وَقَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ ثَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي هِنْدٍ عَنْ عَامِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَمْرٍو يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. وَقَالَ عَبْدُ الأَعْلَى عَنْ دَاوُدَ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

ترجمہ: باب، مسلمان وہ ہے کہ جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں۔

حضرت عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں اور مہاجر وہ ہے جس نے ان کاموں کو چھوڑ دیا جن سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے، ابو عبداللہ نے کہا اور ابو معاویہ نے کہا کہ داؤد نے عامر شعبی سے حدیث بیان کی اور عامر نے کہا کہ میں نے عبداللہ بن عمرو سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنا اور عبد الاعلیٰ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بسند داؤد عن عامر عن عبداللہ بیان کیا۔

تشریح: یہ باب تنوین سے ہے اور اضافت بھی جائز ہے مگر تنوین ہی از روئے روایت ثابت ہے، امام مصنف نے لفظ حدیث کو ترجمہ گردانا یہ امام بخاری کی عادات میں سے ہے، گاہے حدیث کو گاہے جزء حدیث کو گاہے معنیٔ حدیث کو ترجمہ گردانتے ہیں، گاہے حدیث میں اطلاق ہوتا ہے امام بخاری اسکو باب سے مقید کر دیتے ہیں اور گاہے حدیث میں قید ہوتی ہے امام اسکو مطلق ذکر کر دیتے ہیں، امام بخاری یہ اس لئے کرتے ہیں کہ اطلاق سے ناظر کو متوجہ کرتے ہیں کہ نفس مسئلہ پر غور کرے، اب اطلاق حدیث سے بتلایا کہ ترجمہ میں جو مطلق تھا وہ اس حدیث کی وجہ سے مقید ہے اور اس کے عکس سے کبھی اشارہ کرتے ہیں کہ قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، گاہے کہتے ہیں کہ حدیث مقید ہے، یہ تقریر بعینہ عموم خصوص میں ہے کہ ترجمہ خاص اور حدیث عام

ہوتی ہے کبھی اس کا عکس ہوتا ہے، اسی طرح تراجم کبھی واضح الدلالۃ ہوتے ہیں اور کبھی ترجمہ میں خفاوغیرہ ہوتا ہے جیسا کہ اس پر کلام کر چکا۔

امام بخاری اس ترجمہ سے بتلاتے ہیں کہ مسلمان وہ شخص ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے لوگ محفوظ رہیں، یعنی کامل مسلمان وہ شخص ہے تو کمال ایمان کی خصلت کو بتلایا ہے، چونکہ امام مصنف نے ماقبل میں باب امورالایمان سے ثابت کیا کہ ایمان حقیقت مرکبہ ہے جسکا بیان الإیمان بضع و ستون شعبة میں فرمایا، اب جب اس سے معلوم ہوا کہ مختلف شعبے ہیں ایمان کے لہٰذا امام بخاری جن جن شعبوں پر روایات کی روشنی میں مطلع ہوئے ہیں ان کو ذکر کر رہے ہیں کہ یہ بھی ہے یہ بھی ہے دھکذا۔

حدثنا آدم: پہلے بھی بیان کیا تھا کہ امام بخاری گاہے ترجمہ میں اسلام کو ذکر کرینگے اور گاہے ایمان کو ذکر کرینگے اور گاہے دین کو ذکر کرینگے، روایت کبھی موافق ہوگی کبھی بالعکس ہوگی، یہ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ امام بخاری کے نزدیک دین وایمان واسلام ایک امر ہے، بقول حضرت شیخ الہند امام بخاری بتلاتے ہیں کہ دین و ایمان واسلام میں ایسا تعلق ہے کہ ان میں ایک کا اطلاق دوسرے پر آتا ہے، اور سلف کے یہاں اس میں توسع تھا وہ اعمال کو ایمان کہہ دیتے تھے، اور امام بخاری مباحث کلامیہ میں زیادہ نہیں پڑتے، وہ چاہتے ہیں کہ متکلمین کے مباحث میں نہ پڑیں گو فی حد ذاتہ صحیح ہو اور من الاسلام والایمان کہنے میں حرج نہیں اس لئے کہ ان کا تعلق ایسا ہے کہ یہ من الایمان ہیں۔

المسلم: حدیث کے مطلب میں چار قول ہیں (۱) اس میں مسلم سے مراد مسلم کامل ہے جسکی زبان اور ہاتھ سے لوگ محفوظ رہیں، ظاہر ہے کہ اس امر کے فوت ہونے سے اسلام کا فوت ہونا لازم نہیں آتا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ اسلام کامل پر حمل کریں، اور بسا اوقات لفظ بول کر اس کا کمال مراد لیا جاتا ہے (۲) امام خطابی فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے اس بات پر متنبہ فرمایا کہ مسلمانوں میں حقوق اللہ کے ادا کرنے کے ساتھ ساتھ سب سے افضل وہ ہے جو حقوق المسلمین کی بھی رعایت کرے (۳) یہ بھی ممکن ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اس سے مسلمان ہونے کی علامت بیان کی ہو کہ مسلمان کے متصف بالاسلام ہونیکی علامت یہ ہے کہ اس کے ہاتھ اور زبان سے لوگ محفوظ رہیں، جیسے منافق کی بھی علامت حضور ﷺ نے بیان فرمائی ہے ایسے

مسلمان کی بھی علامت بتلادی (۴) یہ بھی ممکن ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اس سے متنبہ کیا اس پر کہ حقوق اللہ کی ادائیگی میں اور اہتمام کرے جب مسلم کے لئے حق العبد کا لحاظ کر لیا کہ کسی کو گزند نہ پہنچائے تو حقوق اللہ کا بدرجۂ اولی لحاظ کرنا چاہیئے۔

من لسانه: اس کا ذکر خاص طور سے اس لئے کیا کہ زبان ایسی چیز ہے جسکے ذریعہ سے عام طور سے کوئی بچ نہیں سکتا نہ سلف میں نہ خلف میں، چاہے تو سب بزرگوں کو کہہ ڈالے آئندہ لوگوں کے لئے بھی زبان سے کہہ سکتا ہے اور ہاتھ کے اعمال تو بہت ہیں اسی لئے بسا اوقات انسان کے جرائم کو اس کے ہاتھ کی طرف منسوب کرتے ہیں جیسے **هذا مما كسبت أيديكم**، اور زبان بھی ہاتھ کے شریک ہے موجودین و حاضرین سب کو جو چاہے کہدیتا ہے، اسی طرح من لسانہ کہا من لفظہ نہ فرمایا اس لئے کہ بعض وقت بغیر بات کے ہی صرف زبان سے بھی کہہ سکتے ہیں مثلاً زبان وغیرہ ہلادی اس لئے خاص طور سے زبان کا ذکر کیا۔

والمهاجر: یعنی مہاجر حقیقی وہ ہے، یہاں مہاجر ہاجر کے معنی میں ہے اس لئے کہ ہجرت کرنے والا ہجرت کرتا ہے کوئی دوسرا اس سے ہجرت نہیں کرتا، اور ممکن ہے کہ اصلی معنی میں ہو مفاعلت کا خاصہ اشتراک ہے اور وہ اس طرح ہوگا کہ جس طرح اس نے وطن کو چھوڑا تو وطن نے بھی اسکو چھوڑا، یہاں پر حضور اکرم ﷺ نے متنبہ کیا کہ ہجرت کی دو قسم ہے ایک ہجرت ظاہری دوسری ہجرت باطنی، ہجرت ظاہری تو یہ ہے کہ فتنوں وغیرہ کی جگہ کو چھوڑ دے، اور ہجرت باطنی یہ ہے کہ معاصی وغیرہ کو چھوڑ دے، تو اس حدیث سے یا تو ان مہاجرین کو متنبہ کیا کہ محض ہجرت ظاہری کر کے اعمال سے بے التفاتی نہ کریں یا یہ کہ بہت سے لوگوں کو افسوس تھا کہ فتح مکہ کے بعد کہ ہم ہجرت نہ کر سکے انکو فرمایا کہ حقیقی ہجرت تو معاصی سے اجتناب ہے بعض روایات میں اس کے آگے ہے: **والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم**

قال أبو عبد الله: مقصد اس کے ذکر سے یہ بیان کرنا ہے کہ عامر شعبی نے اسکو عبد اللہ بن عمر سے سنا ہے، چونکہ شعبہ کی روایت میں تھا عن عبد اللہ بن عمرو عنعنہ سے اور اس میں سمعت ہے تو سماع کے ثبوت کو بتلایا۔

وقال عبد الأعلى: اسکو ذکر کر کے متنبہ کرنا ہے کہ عبد الاعلی کی روایت میں عبد اللہ ابہام سے مراد عبد اللہ بن عمرو بن العاص ؓ ہیں، روایت ترجمہ کے مطابق ہے۔

(ص ٦) باب أيّ الإسلام أفضل

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيدِ الأُمَوِيّ الْقُرَشِيّ قَالَ: ثَنَا أَبِي قَالَ: ثَنَا أَبُو بُرْدَةَ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، أَيُّ الإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ.

ترجمہ: باب، کونسا اسلام افضل ہے۔

حضرت ابوموسی سے روایت ہے کہ صحابہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: یارسول اللہ! کونسا اسلام افضل ہے، آپ نے فرمایا جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں۔

أيّ الإسلام: أي أيّ خصال الإسلام، أيّ أمور الإسلام، أيّ أعمال الإسلام، أيّ أحوال الإسلام أفضل، مختلف عبارات مقدر مانی جاسکتی ہیں، مطلب یہ ہیکہ ان میں کونسا افضل ہے؟ جب بعض اعمال بعض سے افضل ہونگے تو ایمان مختلف اعمال کا مجموعہ ہوگا لہذا اس میں کمی زیادتی بھی ہوگی، اس طرح مصنف کا ترجمہ ثابت ہوگا، چونکہ ترجمہ کے الفاظ حدیث میں ہیں تو جزء حدیث کو ترجمہ گردانا۔

حدثنا سعید قال حدثنا أبي: أبي سے مراد یحیی بن سعید اموی ہے، اس لئے کہ بنو امیہ کے ہیں اور قرشی بھی کہتے ہیں اس لئے کہ بنو امیہ قریش سے ہیں اور ایک یحیٰ بن سعید القطان ہیں، دو اور یحیٰ ہیں وہ ان کے مشائخ میں ہیں ایک یحیٰ بن سعید الانصاری ہیں جو حدیث إنما الأعمال میں ہے، دوسرے ابوحیان یحیٰ بن سعید تیمی ہیں یہ کنیت سے ممتاز ہیں۔

قالوا یارسول اللہ: قالوا کا مصداق کون ہیں؟ حسن بن سفیان ابویعلی کی روایت میں بخاری کے استاذ کے طریق سے قلنا یارسول اللہ ہے معلوم ہوا کہ ابوموسی کی جماعت نے سوال کیا، لیکن امام مسلم نے اسی سند سے قلت یارسول اللہ ذکر کیا، اسی طرح تمام نسخ مسلم ہندیہ مصریہ قسطلانیہ میں بھی دیکھا، قسطلانی کے حاشیہ پر نسخہ ہے اس میں بھی یہ ہے، لیکن حافظ نے مسلم کی روایت کو حسن بن سفیان کے موافق لکھا اور فرماتے ہیں کہ ابن مندہ کی روایت میں قلت ہے لیکن میرے خیال میں یہ صحیح نہیں ہے یا نسخہ کی تحریف ہے یا قلت قلنا ہوگیا۔

أيّ الإسلام: اشکال یہ ہے کہ أیّ متعدد پر داخل ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے امور متعددہ کے متعلق

سوال ہوتا ہے، اور یہاں أيّ کا مدخول متعدد نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت میں تقدیر ہے، أيّ ذوي الإسلام أفضل، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مسلم کی روایت میں أي المسلمین أفضل ہے، دوسرا جواب یہ دیا کہ تقدیر عبارت أيّ خصال الإسلام أفضل ہے، لیکن اس تقدیر ماننے کی صورت میں اشکال یہ ہے کہ سائل نے اسلام کے خصال کا سوال کیا اور جواب میں من سلم المسلمون فرمایا یعنی صاحب خصال کو ذکر کیا تو سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ دینا ہوگا کہ یہاں بھی عبارت محذوف ہے: خصلة من سلم المسلمون یا خصال من سلم المسلمون، اس صورت میں زائد حذف ماننا ہوگا یا یہ من باب ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ کے قبیل سے ہے، اس سے افضل اول تقدیر ہے کہ اس میں ایک حذف ہے اور مسلم کی روایت اس کے لئے مؤید ہے۔

حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس کے زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں یہ افضل ہے یعنی خاص اعمال کے لحاظ سے یا جہاں رہتا ہے اس معاشرت کے لحاظ سے افضل خصلت یہ ہے کہ دوسروں کو اذیت نہ پہونچائے۔

(ص ٦) باب إطعام الطعام من الإسلام

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِد قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الإِسْلاَمِ خَيْرٌ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلاَمَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ.

ترجمہ: باب، کھانا کھلانا اسلام میں داخل ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ کسی شخص نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کونسا اسلام خیر ہے؟ آپ نے فرمایا کہ تم کھانا کھلاؤ اور سب کو سلام کرو، عام اس سے کہ تم اسے پہچانتے ہو یا نہ پہچانتے ہو۔

من الإسلام عام نسخوں میں ہے، اصیلی کے نسخہ میں من الإیمان ہے، میں کہہ چکا کہ امام بخاری کے نزدیک سب ایک ہی ہے اب تقدیری عبارت ہے من شعب الإسلام والإیمان۔

امام بخاری کا مقصد تو ثابت ہو گیا لیکن یہاں کرمانی کا یہ اشکال ہے کہ مصنف نے ترجمہ میں تغایر کیوں کیا،

پہلی جگہ أي الإسلام أفضل قائم کیا اور یہاں إطعام الطعام من الإسلام قائم کیا حالانکہ دونوں جگہ سوال کا ایک ہی طرز ہے، تو ترجمہ دونوں ایک طرز کے ہوتے یا دونوں جگہ ترجمہ أي الإسلام أفضل ہوتا یا یہاں إطعام الطعام من الإسلام ہے تو وہاں السلامة من اللسان و الید من الإسلام ہوتا، خلاصہ یہ ہے کہ دونوں جگہ ایک ہی نوعیت ہوتی جیسا کہ امام نسائی نے کیا کہ دونوں حدیث پر ترجمہ أي الإسلام أفضل و خیر کا قائم کیا۔

علامہ کرمانی نے اس کا جواب دیا کہ یہاں جو امام بخاری نے ترجمہ قائم کیا کہ اطعام طعام اسلام سے ہے بعینہ یہ بات حدیث الباب سے صراحۃً ثابت ہے بخلاف ابو موسی کی حدیث کے کہ اس میں سلامت من الید واللسان کا صراحۃً ایمان سے ہونا معلوم نہیں ہوتا ہے اس لئے وہاں وہ ترجمہ مقرر نہ کیا، دوسرا جواب وہاں افضل خصال اسلام بیان کرنا ہے اب اگر السلامۃ من اللسان والید من الاسلام ذکر کرتے تو یہ غرض فوت ہو جاتی۔

حدثنا عمرو بن خالد: یہ سائل کون ہے؟ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حضرت ابوذر غفاریؓ ہیں بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ ہانی بن مرثد ہیں جیسا کہ ابن حبان کی ایک حدیث سے معلوم ہوا۔

خیر: یہاں پر بھی وہی سوال ہے لیکن یہاں تقدیر سوال أيّ خصال الإسلام أفضل ہوگا اس لئے کہ جواب صاحب خصلت کا نہیں دیا بلکہ خصلت کا جواب دیا ہے گویا سائل نے سوال کیا کہ اسلام کی کونسی خصلت افضل ہے؟ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اطعام طعام افضل ہے۔

تطعم: اطعام کے معنی میں ہے، جیسے تسمع بالمعیدي خیر من أن تراہ, أي سماعک من رؤیته.

وتقرأ السلام: مطلب یہ ہے کہ ایسا نہ کرو کہ جس سے جان پہچان ہو اس کو سلام کرو دوسرے کو نہیں، یا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کو سلام کرو یہ نہیں کہ تکبر کی وجہ سے بعض کو سلام کرو بعض کو نہیں، یا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کو سلام کرو یہ نہیں کہ جس سے غرض ہو اسکو سلام کرو اور دوسرے کو نہیں، حدیث میں ہے کہ سلام علی المعرفة علامات قیامت میں سے ہے۔

مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ منافق مسلمان سے مشتبہ ہو جائے اسی طرح یہودی و نصرانی مشتبہ ہو جائے تو کیا کرے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بالیقین معلوم ہو کہ یہودی و نصرانی ہے تو سلام نہ کرے اور شک ہو تو سلام کرے، اور ممکن ہے کہ یہ امر ابتداء کا ہو کہ ہر شخص سے سلام کا امر ہو اور ممانعت بعد کی ہو اور یہ اس لئے کیا

تاکہ تالیف قلب حاصل ہو جائے کہ دوسرے لوگ بھی متوجہ ہوں اسلام کے خصال دیکھ کر۔

اب سوال یہ ہے کہ سائل نے ابو موسی کی حدیث میں یہی سوال کیا تو اور جواب دیا اس اختلاف کی کیا وجہ ہے؟ اس کے پانچ جواب ہیں، پہلا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے باوجود انداز سوال کے اتحاد کے جواب میں اختلافِ سائلین کے حال کا لحاظ فرمایا، دوسرا جواب یہ ہے کہ حاضرین کے حال کے اختلاف پر مختلف جواب دئے، تیسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اول جگہ اور سوال تھا اور دوسری جگہ اور سوال ہو، وہاں ذوی الاسلام کا سوال تھا یہاں خصال کا سوال ہے تو سوال ہی متحد نہ ہوا فلا اشکال، چوتھا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے سوال تو یہی کیا کہ أيّ الإسلام أفضل اور حضرت ﷺ کا جواب اگرچہ لفظاً مختلف تھا مگر معنیً اتحاد ہے بایں طور کہ اطعام طعام کے لئے سلامت من الید واللسان لازم ہے، کوئی کسی کو کھلآئے گا تو جوتے نہیں مار یگا اسی طرح جو کسی کو سلام کریگا وہ اسکو پھر برا نہیں کہے گا، پانچواں جواب بعض حضرات نے یہ دیا کہ سوالات بھی مختلف تھے، اول سائل نے أيّ الإسلام أفضل کہا دوسرے نے أيّ الإسلام خیر پوچھا، وہاں افضلیت کا سوال ہے جسکا مقابل قلت ثواب ہے اور یہاں خیریت کا سوال جس سے مراد انفع ہوتا ہے تو سوال کے اختلاف سے جواب بدل گیا، مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ یہ جواب جب چلے گا جبکہ دونوں کا اطلاق الگ الگ جگہ ہو اگر ایک جگہ خیر اور وہیں افضل آجائے تو یہ جواب منہدم ہو جائیگا، اور یہ ظاہر ہے کہ احادیث میں اس قسم کا اختلاف ہوتا ہے اس لئے یہ جواب کمزور ہے۔

اب یہ سمجھو کہ حضرت رسول اکرم ﷺ نے یہ ارشاد جب فرمایا جب صحابہ ابتداء میں ہجرت کر کے آئے تھے، مقتضائے وقت یہ تھا کہ کھانا کھلائے پلائے سلام کرے، یہ نئے نئے آئے تھے در بار گھر بار چھوڑ کر آئے تھے اس لئے یہ حکم دیا کہ ملنے جلنے والوں سب کو سلام کرے یہ سبب ہے الفت و محبت کا اس سے معاشرہ کی اصلاح ہوتی ہے تفارق توافق سے بدلتا ہے اور روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ابتداء امر میں فرمایا ہے چنانچہ ترمذی، ابن ماجہ، دارمی، ابن سعد، حاکم، محمد بن نصر مروزی کی روایت ہے حضرت عبد اللہ بن سلامؓ سے: لما قدم رسول اللہ ﷺ المدینة فجئت فلما تبینت وجهه عرفت أن وجهه لیس بوجه کذّاب، فکان أول ما قال رسول اللہ ﷺ: أطعموا الطعام وأفشوا السلام وصلوا الأرحام وصلّوا باللیل

والناس نیام تدخلوا الجنّة بسلام، اس کی تصحیح کی ہے ترمذی حاکم نے۔

(ص ٦) باب من الإيمان أن يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، وَعَنْ حُسَيْنٍ الْمُعَلِّمِ قَالَ: ثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.

ترجمہ: باب، یہ ایمان میں داخل ہے کہ اپنے بھائی کے لئے اسی چیز کو پسند کرے جسے اپنے لئے پسند کرتا ہے۔ مسدد نے حدیث بیان کی فرمایا کہ یحیٰ نے شعبہ سے حدیث بیان کی انہوں نے حضرت انس سے بروایت قتادہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان فرمایا اور حسین معلم سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ حضرت قتادہ نے حدیث بیان کی کہ حضرت انس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا کہ آپ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہوسکے گا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لئے اس چیز کو پسند نہ کرے جس کو اپنے لئے پسند کرتا ہو۔

تشریح: گویا یہ محبت بھی ایمان میں داخل ہوئی، امام مصنف کا مقصد ثابت ہوگیا اس لئے کہ محبت بھی متفاوت المراتب ہوتی ہے بعض کے دل میں محبت زیادہ ہوتی ہے بعض کے دل میں کم ہوتی ہے لہذا مصنف کا مقصد واضح ہوگیا، مگر یہاں علامہ کرمانی نے سوال کردیا کہ یہ کیا وجہ ہے کہ امام مصنف اب تک **إطعام الطعام من الإيمان** وغیرہ کہہ کر آئے اور یہاں **من الإيمان أن يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه** الٹا کردیا، اس کا جواب علامہ کرمانی نے دیا کہ مصنف کا مقصد دو بات پر متنبہ کرنا ہے (١) ایک تو یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہ محبت ایمان ہی ہے جہاں یہ محبت ہوگی وہاں ایمان کا فرد پایا جائے گا (٢) دوسری بات یہ ہے کہ اس پر متنبہ کرنا ہے کہ اس کا اہتمام کرے، قاعدہ ہے کہ **تقديم ما حقّه التأخير يفيد الحصر و التخصيص** تو کم سے کم اس پر متنبہ کرنا ہے کہ جو اپنے لئے پسند ہو وہ بھائی کے لئے بھی پسند کرے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حصر و اہتمام پر تنبیہ کے لئے باب آئندہ باب **حبّ الرسول** ﷺ زیادہ انسب ہے، حب رسول ایمان میں منحصر ہے اور اہتمام کے لائق ہے، حافظ ابن حجر نے اس کا جواب دیا کہ **حبّ الرسول** کے اہتمام کی وجہ سے اسکو مقدم کردیا۔

حدثنا مسدد، وعن حسین: واو عاطفہ ہے اور معطوف علیہ عن شعبہ ہے، یہ حدیث یحیٰ القطان دو استاد سے نقل کرتے ہیں شعبہ اور حسین سے، جس نے یہ دعوی کیا کہ حسین معلم کی روایت معلق ہے یہ غلط ہے جیسا کہ علامہ کرمانی نے تعلیق کا احتمال پیدا کیا ہے، اب یہ سمجھو یہ کہ مصنف نے اول سند پوری ذکر نہ کی عن شعبہ پر لے جاکر سند ختم کیوں نہ کی؟ پھر وعن حسین ذکر کر کے پوری سند ذکر کر دیتے تو کوئی اشتباہ نہ ہوتا، اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کے سند کے الفاظ اور ہیں، شعبہ نے عنعنہ سے روایت کیا ہے اور حسین نے حدثنا قتادہ روایت کیا ہے اس لئے الگ الگ الفاظ ذکر کئے تاکہ فرق معلوم ہو جائے، آگے دونوں عن انس کہنے میں شریک ہیں اس لئے عن انس کہدیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ قتادہ مدلس ہے یہ قتادہ عن انس عنعنہ سے روایت کرتا ہے اور مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں ہے تو سوال یہ ہیکہ امام بخاری نے اسکو کیوں قبول کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شعبہ جو روایت قتادہ سے لیں اس میں مشہور یہ ہے کہ شعبہ تدلیسی روایات نہیں لیتے ہیں تو شعبہ کا وجود دلیل ہے کہ یہ مدلس نہیں ہے، نیز مسند احمد نسائی میں تصریح ہے کہ شعبہ نے انس سے سماع کی تصریح کی ہے۔

عن أنس: حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں لکھا ہے کہ بخاری و مسلم میں حضرت انس کی دو سو اٹھتر روایات ہیں جن میں ایک سو اٹھائیس متفق علیہ ہیں اور صرف بخاری میں اسّی اور مسلم میں ستر روایات ہیں لیکن حافظ ابن حجر نے ذکر کیا کہ بخاری میں دو سو اڑسٹھ روایات ہیں، اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ بعض وقت ایک حدیث لمبی ہوتی ہے امام بخاری کے نزدیک اس کا اختصار جائز ہے تو اختصار کر دیتے ہیں اس میں بعض وقت ناظر امعان نظر سے نہیں دیکھتا ہے تو اسکو دو روایت سمجھ لیتا ہے۔

لا یؤمن أحدکم: یہ مستملی کی روایت ہے أحدکم میں عموم ہے اس جہت سے کہ مخاطبین کے سارے افراد کو شامل ہے، ابن عساکر کی روایت میں لا یؤمن عبد ہے اس میں عموم بایں معنی ہے کہ صرف مخاطبین کو حکم شامل نہیں بلکہ غیر مخاطب کو بھی شامل ہے مگر اس طرح مخصوص ہے کہ عبد کا اطلاق مذکر پر ہے عورت خارج ہے الّا یہ کہ یہ کہا جائے کہ عورت بھی داخل ہے لأنھن شقائق الرجال، تیسری روایت لا یؤمن أحد ہے اس میں جمیع وجوہ سے عموم ہے۔

حتی یحبّ لأخیه مایحبّ لنفسه: معلوم ہوا کہ یہ محبت انسان کے ایمان میں مؤثر ہے، لیکن نفس ایمان میں یا کمال ایمان میں مؤثر ہے؟ ظاہر ہے کہ نفس ایمان میں مؤثر نہیں بلکہ کمال ایمان میں ہے، مطلب ہے لا یؤمن أحدکم کاملاً حتی یحبّ لأخیه مایحبّ لنفسه، اس میں اشکال یہ ہے کہ پھر مطلب یہ ہوا کہ کوئی اس خصلت کو پیدا کرلے تو کامل باایمان ہے چاہے اور خصلت پیدا نہ ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ جب بھی وہ ناقص ہے کامل کے لئے یہ شرط ہے کہ یہ بھی خصلت موجود ہو، حدیث میں اس طرح نفی کمال بکثرت وارد ہے جیسے لیس المسکین الذي تردہ التمرۃ و التمرتان اسیطرح لا صلاۃ لجار المسجد إلا في المسجد وغیرہ

لأخیه: اس سے کونسا اخ مراد ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے اخ مسلم مراد ہے اسماعیلی کی روایت میں لأخیه المسلم ہے اس سے جہت اخوت کی تعیین ہوگئی کہ اخوت اسلامیہ مراد ہے اخوت قومیہ مراد نہیں

مایحبّ لنفسه: یعنی جو خیر اپنے لئے پسند کرے وہ اپنے بھائی کے لئے پسند کرے اس سے جہت محبوبیت کی تعیین کردی چنانچہ اسمٰعیلی کی روایت میں ہے لنفسه من الخیر، اس میں اشکال یہ ہے کہ جو اپنے لئے پسند کرے گا وہ اس کے پاس رہیگی دوسرے کے پاس نہیں رہ سکتی جیسے یہ چادر اسکو پسند ہے تو اس کے پاس رہیگی نہ کہ دوسرے کے پاس، جواہر و اعراض ایک وقت میں ایک کے پاس رہیں گے دوسرے کے پاس نہیں رہ سکتے، اس کا جواب یہ ہے کہ مایحبّ سے مراد مثل مایحبّ لأخیه ہے جیسی آپ کو پسند ہے اسی جیسی دوسروں کے لئے بھی پسند ہو۔

علامہ ابوالزناد بن سراج فرماتے ہیں کہ بظاہر حدیث سے مساوات معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقۃ الامر میں مراد تفضیل ہے اس لئے کہ ہر آدمی چاہتا ہے کہ دوسرے سے افضل ہو، ابوالزناد نے جو معنی ذکر کئے ہیں قاضی عیاض نے اسکو نقل فرما کر سکوت اختیار فرمایا مگر حافظ ابن حجر نے اعتراض کیا کہ حضور ﷺ کا یہ مقصد نہیں ہے، مقصود یہ ہے کہ آدمی کو تواضع اختیار کرنا چاہیئے تکبر نہ کرنا چاہیئے، جسکا مقصود یہ ہوگا کہ وہ عامۃً تکبر سے احتراز کریگا ورنہ یہ پسند نہ کریگا، جب یہ خصلت کمال ایمان ہے تو معلوم ہوا کہ کمال ایمان میں مؤثر ہے، معلوم ہوا کہ ایمان گھٹتا بڑھتا ہے، اور یہ کمال ایمان پر محمول ہے اس میں زیادۃ و نقص کے ہم منکر نہیں اور اصل ایمان میں زیادت و نقصان کا سوال نہیں۔

(ص ٦) باب حب الرسول ﷺ من الإيمان

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ: ثَنَا شُعَيْبٌ قَالَ: ثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ.

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: ثَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ح وَحَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ: ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.

ترجمہ: باب، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ایمان میں داخل ہے۔

ابوالیمان نے حدیث بیان کی، فرمایا کہ ہم سے شعیب نے حدیث بیان کی، فرمایا کہ ہم سے ابوالزناد نے حضرت ابوہریرہ سے بروایت اعرج یہ بیان فرمایا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس کے نزدیک میں اس کے آباء اور اس کے اولاد سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔

یعقوب بن ابراہیم نے حدیث بیان کی، فرمایا کہ ہم سے ابن علیہ نے حضرت انس سے بروایت عبدالعزیز بن صہیب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بیان کیا، ح اور آدم بن ابی ایاس نے حدیث بیان کی، فرمایا کہ ہم سے شعیب نے حضرت انس سے بروایت قتادہ یہ بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک مومن نہیں ہوسکتا جب تک کہ میں اس کے نزدیک اس کے آباء، اس کی اولاد اور تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔

الرسول: الف لام عہدی ہے، رسول سے مراد سیدنا وحبیبنا حضرت نبی اکرم ﷺ ہیں، حضور اکرم ﷺ کی محبت کا ایمان میں داخل ہونا بدیہی امر ہے، مگر یہاں جس محبت کو ذکر کیا ہے وہ کونسی محبت ہے؟ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کی احبّیت کو بتلایا، یعنی مسلمان کے نزدیک آپ ﷺ کے احب الخلق ہونے کو امام بخاری جزء ایمان بتاتے ہیں اس لئے کہ نفسِ محبت تمام رسولوں کے ساتھ ضروری ہے، مگر سوال یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد احبّیتِ رسول بتانا ہے تو ترجمہ میں اسکو ذکر کیوں نہ کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ترجمہ میں اگر اسکو ذکر کر دیتے تو معلوم ہوتا کہ نری احبّیت مطلوب ہے، غالباً حافظ ابن حجر نے حدیث کے مضمون پر نظر کرتے ہوئے شرح کی۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ محبت ہی ایمان میں سے ہے اس لئے کہ جو حضور ﷺ سے محبت نہ کرے نہ وہ اطاعت کریگا اور نہ توقیر ہوگی، رہا یہ کہ کسی سے محبت ہوتی ہے لیکن توقیر نہیں ہوتی یہ ضروری نہیں ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ جب کسی کو کسی سے قلبی تعلق ہو تو اس کا وزن قلب پر ہوتا ہے خواہ توقیر اعزہ کی وجہ سے ہو یا کسی احسان کی وجہ سے ہو، باپ کو بیٹے سے محبت ہے اس لئے کہ اس کا وزن ہے، بچہ کوئی تمنا کرتا ہے تو باپ اس کے پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور دوسرا کوئی تمنا کرے اس کے لئے اتنی کوشش نہیں ہوتی، بہر صورت اس محبت سے کیا مراد ہے؟

قاضی عیاض کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جو محبت حضور ﷺ سے مطلوب ہے جسکے متعلق لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ماله وولده وارد ہے اس سے مراد اکرام و تعظیم ہے، حضور اکرم ﷺ کا اکرام اس میں داخل ہے لیکن علامہ قرطبی نے اعتراض کیا کہ نہ توقیر کے لئے محبت لازم ہے اور نہ محبت کے لئے توقیر لازم ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ محبت سے مراد میل القلب ہو یعنی رجحان طبیعت ایمان سے ہے، اب یہ اعلی درجہ ہے جیسا کہ عشاق کو ہوتا ہے تو یہ کمال ایمان میں داخل ہے، نفس ایمان کا تعلق نفس محبت سے بھی ہو جاتا ہے جو مکمل کرنے والی ہے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ محبت سے مراد محبت عقلی ہو یعنی حضور ﷺ کے اوامر و نواہی کا امتثال گو شاق ہو لیکن پھر بھی عمل کرتا ہے۔ واللہ اعلم

حدثنا أبو اليمان: یہ سند مصنف نے ذکر کی ہے، امام بخاری نے صحیح بخاری میں تقریبا ساٹھ مواضع میں ذکر فرمایا یعنی اسی سند سے بہت سی روایتیں صحیح میں تخریج کیں۔

والذي نفسي بيده: حضور ﷺ قسم کھا رہے ہیں، یہ حلف بلا استحلاف بعض مواضع میں جائز اور بعض میں مستحب ہے، مثلاً مؤکد کرنے کے لئے وہ یہ سمجھے کہ حلف کی وجہ سے سامع کے ذہن میں عظمت ہوگی تو مستحب ہے، حضور اکرم ﷺ سے اسّی سے زائد مواقع میں حلف ثابت ہے۔

والذي نفسي بيده، والذي نفس محمد بيده ان دونوں میں تعبیری فرق ہے، رہا یہ کہ معنوی فرق ہے یا نہیں؟ ممکن ہے کہ یہ کہیں کہ معنوی فرق نہیں بلکہ صرف تفنن کے لئے استعمال کیا یا یہ فرق ہے کہ جہاں

حضور ﷺ نے والذی نفسی بیدہ فرمایا وہاں اپنی بشریت کی طرف نظر کی اور گا ہے حضور اکرم ﷺ نے مقام کی توقیر کے لحاظ سے نام ذکر کیا کہ محمد جو اس کے برگزیدہ بندے ہیں، اور ممکن ہے کہ اس نکتہ کا برعکس لیں کہ جہاں نام سے تعبیر کیا وہاں آحاد البشر کی حیثیت سے ذکر کیا، بتلایا کہ محمد حلف کر کے کہتے ہیں لیکن بظاہر مقام حلف کے یہ چیز بعید ہے ظاہر یہ ہے کہ نام ذکر کر کے عظمت بتلاتے ہیں۔

لا یؤمن أحدکم: یہ نفی ایمان کامل کی ہے، اگر میلانِ قلب اعلیٰ درجہ کا ہے جو عشّاق کو ہوا کرتا ہے تو اس میں بدرجۂ اولیٰ مراد ہے، اور صرف توقیر و تعظیم مراد ہے تو نفی نفس ایمان کی ہے، جو حضور ﷺ سے بالکل محبت نہ کرے وہ مؤمن نہیں اسی طرح جو حضور اکرم ﷺ کی توقیر نہ کرے وہ مؤمن نہ ہوگا، حضور اکرم ﷺ کی عدمِ توقیر یہ انسان کی خباثت ہے۔

أحدکم: یہ أحد عام ہے ذکر وانثی کو لیکن کُم کا خطاب حاضرین کو ہے، مگر روایت کے الفاظ مختلف ہیں بعض میں صرف أحد ہے یہ غائب کو بھی شامل ہے اور جہاں أحدکم فرمایا وہ اس لئے کہ مخاطبین کا خاص لحاظ فرمایا۔

حتّٰی أکون أحبّ إلیہ من والدہ وولدہ: اس میں تو یہ فرمایا کہ حضور ﷺ والد وولد سے زیادہ محبوب ہوں، والد کو مقدم کیا حالانکہ محبت کے انداز کا تقاضا یہ ہے کہ ولد کو مقدم کریں اس لئے کہ آدمی کو اپنے ولد سے زیادہ محبت ہوتی ہے، اب والد کو کیوں مقدم کیا؟ اس کے تین جواب ہیں (۱) چونکہ والد زماناً مقدم ہے تو ذکر میں بھی مقدم کر دیا (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ والد مرتبۃً مقدم ہے معظم و موقر ہے اس لئے بھی والد کو مقدم کیا (۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ والد تو ہو سکتا ہے لیکن ولد بغیر والد کے نہیں ہو سکتا، گویا اکثریت کی وجہ سے مقدم کر دیا۔

مگر روایات میں اس کا عکس بھی ہے چنانچہ مسلم و نسائی میں من ولدہ ووالدہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شفقت لڑکے سے زیادہ ہوتی ہے اس لئے مقدم کر دیا، اب یہ سمجھو کہ اس روایت میں والد وولد کا ذکر ہے ظاہر ہے کہ یہی مقصود بالذکر نہیں بلکہ سارے اہل و عیال داخل ہیں۔

والدہ کا ذکر کیوں نہ کیا؟ یہاں پر مستقلاً یہ سوال ہے کہ والد کو کیوں ذکر کیا؟ اس کے چار جواب ہیں (۱)

والد کے اندر والدہ بھی داخل ہے اس لئے کہ والد سے مراد من له ولد ہے جیسے تامر سے مراد من له التمر ہے اسی طرح لابن سے مراد من له اللبن ہے تو والد میں والدہ بھی داخل ہے (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ من باب الاکتفاء ہے قرینۂ مقام سے خود سمجھ میں آئے گا کہ والدہ بھی داخل ہے جیسے اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ حالانکہ کپڑے صرف حر سے حفاظت نہیں کرتے بلکہ برد سے بھی حفاظت کرتے ہیں، تو اکتفاء کی وجہ سے حذف کر دیا کہ حر سے برد سمجھ میں آتا ہے (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ چونکہ عورتیں مردوں کے تابع ہیں جب مرد کا ذکر آیا تو عورت کا بھی ذکر آ گیا، إن النساء شقائق الرجال (۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ یہ علی وجہ التمثیل ہے ساری چیزوں کا ذکر مقصود نہیں بلکہ اسکو ذکر کیا تاکہ مثال ہو جائے کہ ان سے زائد محبت ہے، اور انسان کو ماں سے زیادہ محبت ہوتی ہے باپ کی نسبت تو باپ سے احبّیت مطلوب ہے تو ماں سے بدرجۂ اولیٰ احبیت مطلوب ہوگی۔

میں نے اس میں کہا تھا کہ مقصود بالذات سارے ہی اعزہ ہیں اور اس سے یہ بتلانا ہے کہ انسان کے ایمان میں کمال جب ہوگا جبکہ حضور ﷺ کی محبت سب پر غالب ہو اور صرف یہ نہیں بلکہ اعزاء کے ساتھ اجانب بھی داخل ہیں، چنانچہ ابھی حضرت انسؓ کی روایت میں آجائے گا والناس أجمعين، تو اجانب واقارب سارے ہی داخل ہیں، اور نہ صرف انسانوں کی محبت سے زیادہ محبت ہو بلکہ انسان کا مال وغیرہ بھی اس میں داخل ہے اس لئے کہ مال سے زیادہ جان پیاری ہے تو مال بھی تبعاً آ گیا، بلکہ مسلم اور مستخرج اسماعیلی میں من أهله وماله ہے تب جا کر ایمان کامل ہوگا بلکہ ماسوی اللہ والرسول سب کی محبت اللہ ورسول ﷺ کی محبت پر مغلوب ہو، چنانچہ اگلے باب میں حضرت انسؓ سے روایت ہے مما سواهما، اللہ ورسول ماسواہما سے احب ہوں۔

یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ کی محبت ساری چیزوں کی محبت پر غالب ہو خواہ وہ مال ومنال یا انسان کے اہل وعیال یا اقارب واجانب ہوں سب پر حضور اکرم ﷺ کی محبت غالب ہو جب جا کر کامل الایمان ہوگا حالانکہ باپ بیٹے کی محبت فطری امر ہے کہ اسکو نہ دل سے نکال سکتا اور نہ غالب کر سکتا ہے اس لئے کہ بال بچوں کی محبت فطری طبعی امر ہے، فطریات کو انسان نکالنے پر قادر

نہیں یہی وجہ ہے کہ جس طرح انسان مال واولاد سے محبت کرتا ہے اسی طرح حیوان بھی کرتے ہیں تو جب یہ فطری امر ہے تو اسکو کیسے مغلوب کرسکتے ہیں اور کیسے حب رسول کو مقدم کرسکتے ہیں؟

اس کے جواب سمجھنے سے پہلے مقدمہ سمجھو! اس مقدمہ میں دو بات ہیں، پہلی بات یہ ہے کہ محبت کی حقیقت کیا ہے؟ دوسری محبت کے اقسام؟ محبت کی حقیقت قاضی عیاض، امام نووی نے یہ بیان کی میل القلب إلى ما یوافقه أو یستلذه یعنی جسکو قلب چاہتا ہے اور اس سے لذت حاصل کرتا ہے اس کی طرف دل کا مائل ہونا، مقصد یہ ہے کہ دل کو جو بھائے اس کی طرف دلی رجحان کا نام ہے خواہ کسی سبب سے ہو، امام راغب اصبہانی فرماتے ہیں کہ محبت کی حقیقت یہ ہے کہ آدمی جس چیز کو اپنے حق میں خیر تصور کرے یا گمان کرے اس کا ارادہ کرے، المحبة إرادة ما تراه أو تظنه خیراً حاصل یہ ہوا کہ محبت ارادۂ قلبیہ کی مخصوص حالت ہے اسی کو محبت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اب یہ محبت و میلانِ قلبی گاہے تو اختیاری ہوتی ہے اور گاہے اضطراری اگر سبب غیر اختیاری یعنی اضطراری ہے تو محبت بھی غیر اختیاری ہوگی اور اگر محبت کا سبب اختیاری ہے تو محبت اختیاری ہوگی لہذا یہیں سے محبت کے مختلف اقسام ہوگئے، تو ایک محبت جسکا سبب اضطراری ہے جیسے ایک آدمی کو اولاد سے محبت اضطراری ہے حق تعالی نے ماں باپ کے دل میں اولاد کی محبت ڈالی اسی لئے آدمی اولاد کے دکھ درد کو برداشت کرتا ہے، بچپن میں بچہ کی خورد ونوش کا محتاج ہوتا ہے تو والدین نشو و نماحیات و قوت وصحت کی کوشش کرتے ہیں اس پر مجبور کرنے والی وہی محبت فطریہ ہے جو اللہ تعالی نے پیدا کی، اور بیشتر محبت قرب سے ہوتی ہے اولاد سے والدین کو قرب شدید ہے تو ان کی محبت ہر چیز پر غالب ہے اور اس کے غلبہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ فطری ہے انسان چاہے تو بھی نہ نکال سکے۔

بعض وقت محبت اختیاری ہوتی ہے مثلاً ایک شخص کو کسی سے رابطہ نہیں لیکن کسی سے ملنا جلنا شروع کردے تو میل ملاپ کی وجہ سے داعیہ طبعیہ موجزن ہوگا، وجہ یہ ہے کہ اس سے قرب بڑھا تو طبیعت کا رجحان بھی بڑھا اسی لئے کوئی آدمی کسی سے دو تین مرتبہ مل لے تو چاہے کتنی ہی نفرت ہو وہ نفرت مبدل بمحبت ہو جاتی ہے، کوئی کسی کا دشمن ہو لیکن ملاطفت سے پیش آئے تو یہی نفرت الفت سے یہی عداوت محبت سے بدل جائیگی۔

اب یہ سمجھو! کہ کسی کو کسی سے محبت ہو تو ظاہری طور پر اس کے چار اسباب ہیں:

(۱) ایک وجہ یہ ہے کہ اس محبوب میں کوئی چیز ہے جو اس کے حواس ظاہرہ کو مرغوب ہے مثلاً چہرہ حسین ہے جو آنکھ کو اچھا لگتا ہے یا آواز اچھی ہے جو کان کو پسند ہے یا مشمومات ناک کو پسند ہے یا مطعومات زبان کو پسند ہے یہ اسی لذت کی بناء پر ہے یہ محبت اس کے جمال کی وجہ سے ہے، صورتِ جمال یہ ہے کہ اعضاء متناسب ہوں مشمومات و مذوقات میں سبب لذت یہ ہے کہ خوشبو اور ذائقہ اچھا ہو تو اچھائی و حسن سب میں ہے کہیں حسنِ صورت کہیں حسنِ سیرت کہیں حسنِ صوت ہے تو اس محبت کا نام محبتِ جمالی رکھو۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ کبھی محبت کا سبب کسی کے باطنی کمالات ہوتے ہیں ان کی وجہ سے کوئی کسی سے محبت کرتا ہے گو صورۃً کمال نہ ہو جیسے کسی میں علم عمیق رکھا ہو تو دوسرے اس کے اس کمال کی وجہ سے عقیدت رکھتے ہیں یا کوئی ایسا شخص ہے جسکا قلب ذکر اللہ سے منور ہو حق تعالی کے یہاں قرب حاصل ہے لوگ اس سے محبت کرتے ہیں اس لئے کہ اللہ کا قریب ہے اس کے اوامر کا ممتثل ہے یا کوئی اور کمال ہو اس کی وجہ سے محبت کرتے ہیں تو اس کا منشاء کمال ہے اس محبت کا نام حب کمالی رکھو۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ گاہے انسان کو کسی سے محبت ہوتی ہے اس وجہ سے کہ وہ شخص اس پر احسان کرتا ہے، تو کبھی محبت کا سبب احسان ہوتا ہے مثل ہے **الإنسان عبد الإحسان** جو کوئی احسان کرے اس پر تو انسان اس کا متوالا بن جاتا ہے، جعفر بن یحی برمکی خلیفہ ہارون رشید کے پاس بیٹھا تھا خوش ہو کر ہارون بولا مانگو کیا مانگتے ہو جعفر نے کہا میرے بیٹے سے محبت کرلو، ہارون نے کہا تم عجیب ہوشیار ہو یہ محبت تو غیر اختیاری ہے، جعفر نے کہا کہ آپ میرے بیٹے پر احسان کرو اس کی وجہ سے اس کے دل میں محبت پیدا ہوگی پھر آپ کو بھی اس سے محبت ہوگی، ہارون نے اسکو پسند کیا معلوم ہوا کہ احسان بھی محبت کا سبب ہے، اور کوئی لٹھ مارے تو محبت کے بجائے نفرت ہوگی یہ بالکل فطری امر ہے، احسان سے دشمن بھی دوست ہو جائے گا تو اس محبت کا نام حب احسانی رکھو۔

حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی فرماتے ہیں کہ ہم لوگ اللہ تعالی سے محبت احسانی رکھتے ہیں حق تعالی ہم پر احسان کرتے ہیں اس لئے محبت ہے ورنہ حب ذاتی کہاں! اللہ تعالی اپنی ذات سے محبت عطاء فرمائے۔

(۴) چوتھی وجہ محبت کی یہ ہے کہ آدمی کو ایک شی کے ساتھ رغبت والفت ہے لیکن نہ جمال ہے نہ کمال نہ وہاں احسان ہے بلکہ محبت اس وجہ سے کرتا ہے کہ اسکو اپنے حق میں نافع سمجھتا ہے جیسے مریض ہے کہ کڑوی دوا باوجودیکہ طبیعت متنفر ہے دوا کالی ہے پھر بھی پیتا ہے، تو نہ جمال ہے نہ کمال ہے مگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے اس دوا سے نفع ہوگا مرض زائل ہوگا اس کا اثر یہ ہے کہ یہ ناگواری خوشگواری سے بدل جائیگی وہ اسکو گوارا کر کے تلخی برداشت کرتا ہے، اس کا سبب بنا عقلی اس لئے کہ عقل سے ہی اس شی کو نافع اور غیر نافع سمجھا، عقل نے راہنمائی کی ہے اس مشعل عقل کی وجہ سے تعلق ورابطہ ہوا اس محبت کا نام حب عقلی رکھو!

اس کی تعبیر قاضی بیضاوی نے کی إیثار مایقتضي العقل السلیم رجحانہ پھر مریض ودوا کی مثال پیش کی،

اب محبت کی چار قسمیں ہوئیں، حب جمالی، حب کمالی، حب احسانی، حب عقلی۔

ایک سبب جسکو پانچواں سبب کہہ لو محبت کا جزئیت وبعضیت کا تعلق ہے وہاں محبت امورِ خلقیہ کی وجہ سے ہے، اب پانچ قسم ہوگئی۔

اب جواب سنو! جب یہ معلوم ہوا کہ محبت کے مختلف اسباب ہیں، ظاہر ہے کہ حضرت نبی اکرم ﷺ میں وہ چاروں اسباب بتمامہ موجود ہیں جو اوپر بیان کئے گئے کیونکہ حضور اکرم ﷺ حسن وجمال میں اپنی نظیر آپ ہیں، صحابہ فرماتے ہیں کہ آپ چاند سے زائد حسین تھے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں:

لواحي زلیخا لو رأین جبینہ　　　لآثرن بالقطع القلوب علی الید

زلیخا کی ہمنوائیں اگر حضور اکرم ﷺ کی جبینِ مبارک کا مشاہدہ کرتیں تو دلوں کو کاٹ لیتیں، رہے فضائل وکمالات تو حضور اکرم ﷺ نبی الانبیاء الاعظم ہیں، اللہ کے نزدیک سب سے افضل ہیں اکرم الخلق ہیں غرض کہ سارے کمالات دین کے آپ میں موجود ہیں، اس کی مزید تشریح کتاب الصلاۃ میں آئے گی کہ تمام کمالات آپ ﷺ میں ہیں لہذا کمال کی وجہ سے بھی محبت ہوئی، احسان میں بھی دیکھئے حضرت رسول اکرم ﷺ کا ساری مخلوق پر ایسا عظیم احسان ہے کہ اس کا بدلہ ہی نہیں، سارے عالم کو قعرِ ضلالت سے نکال کر شاہراہِ ہدایت پر لا دیا خود یا واسطہ سے ہدایت کردی جسکا نتیجہ یہ ہے کہ یہ ابدی فلاح سرمدی زندگی ملی، یہ احسان ایسا ہے کہ اس سے بڑھ کر کوئی احسان نہیں تو حضور اکرم ﷺ بجہت احسان بھی سب پر فائق ہیں، پھر حب عقلی کو دیکھ لو حضور

اکرم ﷺ نے ایسی بہت باتیں بتلائیں کہ بتلا کر اس کے ذریعہ سے ہدایت کی، آج سارے عالم میں واویلا ہے شور ہے کہ اطمینان قلبی نہیں حضور ﷺ نے ایسے نسخے بتلائے کہ عمل کر کے دل کی بے کلی عیش و راحت سے بدل جائے، ظاہر ہے کہ عقل انسانی کا تقاضا یہ ہے کہ جو اس کے آرام کا سبب بنے اس سے محبت کرے، ان احکاماتِ الہی پر عمل کرنا انسان کے لئے راحتِ قلبی کا سبب ہے وہ مرغوب و محبوب بنیں گے۔

خلاصہ یہ کہ حضور اکرم ﷺ میں محبت کے چاروں اسباب علی التمام والکمال ہیں چاروں جہت سے محبوب ہیں، اب رہی حب طبعی جب یہ سارے اسباب موجود ہوں تو حب طبعی مغلوب ہو جائیگی، قاعدہ ہے کہ سلطان عقل کا مقابلہ سلطان طبع نہیں کر سکتی، طالب علم کا جی اور طبیعت چاہتی ہے کہ تفریح کرے کتاب نہ دیکھے لیکن رات کو کتاب دیکھتا ہے اس لئے کہ حصول علم کا سبب جانتا ہے یہ اسی لئے کرتا ہے کہ سلطان عقل سلطان طبع پر غالب ہے اور جن کے یہاں سلطان طبع غالب ہوتی ہے وہ یہاں تو نہیں لیکن یہاں سے نکل کر کف افسوس ملتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ جس ذات اقدس میں تمام اسباب محبت موجود ہوں وہاں حب طبعی کیا کام کریگی مغلوب ہو کر رہے گی اور حضور اکرم ﷺ کی جو محبت مطلوب ہے یعنی محبت اختیاری حاصل ہو جائیگی۔

چنانچہ امام ابو سلیمان خطابی فرماتے ہیں کہ جس محبت کا مطالبہ حدیث میں ہے وہ محبت اختیاری ہے اور یہ بتلا چکا کہ تمام اسبابِ محبت سوائے حب طبعی کے سب اختیاری ہیں، کسی کے حسن کو دیکھنا اختیاری امر ہے خد وخال کو دیکھ کر طبیعت میں رغبت کا پیدا ہونا اختیاری امر ہے، اگر ایک مرتبہ نظر کر کے پھر بھینس کا تصور کیا تو ساری محبت بھینس کی سینگ اڑا دیگی، اسی طرح کسی کے کمال کو سننا پڑھنا یہ اختیاری امر ہے، اسی طرح احسان قبول کرو یا نہ کرو یہ اختیاری ہے، اسی طرح امور عقلیہ میں منافع و مضار کو دیکھنا اختیاری ہے تو یہ سب حب اختیاری میں داخل ہے، تو اب محبت کی دو قسمیں رہ گئیں، محبتِ اختیاری، محبتِ اضطراری، پھر محبتِ اختیاری کی بہت سی قسمیں ہیں جیسا کہ ذکر کر چکا۔

ہمارے بعض مشائخ کی رائے ہے کہ محبتِ طبعی مطلوب ہے، اب اشکال یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ آل و اولاد کی محبت غالب ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ محبت کے ظہور کے لئے آل موجود ہے لیکن اللہ رب العزت کی محبت کامن و مستور ہوتی ہے اور موقع پر ظاہر اور غالب ہوتی ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن

عمرؓ نے جب حضور ﷺ سے یہ حدیث نقل کی لا تمنعوا إماء الله مساجد الله تو ان کے صاحبزادے بلال یا واقد بولے لنمنعنّه کہ ہم تو روکینگے ورنہ عورتیں چالبازی کرینگی، حضرت ابن عمرؓ ان سے ناراض ہو گئے فسبّه و لعنه، بعض روایات میں فرمایا کہ اس سے گفتگو نہ کرونگا، آخر وہ کونسی چیز تھی جس نے اپنے بیٹے سے نفرت دلادی۔

اسی طرح ایک واقعہ ابوداؤد و نسائی میں ہے کہ ایک صحابی کی ام ولد تھی وہ حضور ﷺ کی شان میں گستاخی کرتی تھی وہ صحابی منع کرتے تھے لیکن نہ مانتی تھی نابینا صحابی تھے۔ بیلچا رکھا تھا، لے کر اس کے پیٹ پر رکھ کر چڑھ گئے حمل ساقط ہو گیا، حضور اکرم ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی تو نماز کے بعد ارشاد فرمایا جس نے ایسا کیا وہ صاف کھڑے، اعمیٰ صحابی اٹھے اور کہا کہ میں نے کیا، بات یہ تھی کہ میری ام ولد تھی میرے حال پر بہت شفیق تھی دو بچے اس نے دیئے لیکن آپ ؐ کی شان میں گستاخی کرتی تھی میں نے منع کیا لیکن باز نہ آئی نتیجہ یہ ہوا کہ میری طبیعت میں غیض و غضب آگیا اور میں نے اسکو قتل کر دیا، حضور ﷺ نے فرمایا: اشهدوا فإن دمها هدر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ و رسول کی محبت پیوست ہوتی ہے دل میں ہوتی ہے لیکن موضع ظہور نہیں ہوتا ہے۔

لیکن جمہور فرماتے ہیں کہ یہاں محبت عقلی ہی مطلوب ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ امام بخاری نے کتاب الأیمان والنذور (ص ۹۸۱) پر روایت کی کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا یا رسول اللہ! آپ مجھے تمام چیزوں سے محبوب ہیں سوائے میری جان کے فقال رسول الله ﷺ: لا و الذي نفسي بيده حتى أكون أحب إليک من نفسک، ابھی تم پکے نہیں ہوئے حتی کہ اپنے نفس سے بھی عزیز ہو جاؤں، فقال عمر: فإنک الآن و الله أحبّ إليّ من نفسي، فقال رسول الله ﷺ: الآن يا عمر، تو ظاہر ہے کہ محبت طبعیہ اتنی جلدی نہیں بدلتی ہے کہ اول اپنے نفس سے زیادہ محبت تھی اور ایکدم سنتے ہی اپنے نفس کی محبت کو مغلوب کر دیا، ظاہر ہے کہ یہ محبت عقلی تھی جسکا حضور ﷺ نے مطالبہ کیا، تو اول حضرت عمرؓ سمجھے کہ محبت طبعی مطلوب ہے لیکن حضور ﷺ نے پھر مطالبہ کیا تو عمر سمجھ گئے کہ محبت طبعی مطلوب نہیں ہے بلکہ محبتِ عقلی مراد ہے تب فرمایا فإنک الآن أحبّ إليّ من كل شيئ حتى من نفسي.

ہمارے اکابر میں اس مسئلہ میں تنازع ہے کہ حب عقلی راجح ہے یا حب عشقی؟ مولانا اسماعیل شہیدؒ نے صراط مستقیم میں حب عقلی کو حب عشقی پر راجح کیا ہے، حضرت حاجی امداد اللہ صاحب کی رائے ہے کہ حب

عشقی راجح ہے، حضرت نے اس سلسلہ میں طویل مضمون لکھوایا ہے مگر وہ محفوظ نہ رہا، حضرت اقدس گنگوہی کے سامنے یہ بات پیش کی گئی تو فرمایا دونوں ٹھیک ہے، راوی نے پوچھا کہ اپنی رائے بیان کرو فرمایا کہ میں چاہتا ہوں کہ عام زندگی میں حب عقلی راجح ہو تاکہ نظام عقل کے تحت احکام شریعت ادا کرے اور موت کے وقت حب عشقی کو راجح کرے، وجہ یہ ہے کہ حب عشقی راجح ہے لیکن اس سے نظام درہم برہم ہو جائے گا البتہ موت کے وقت صحیح ہے۔

حاجی صاحب نے حب عشقی کو اس لئے راجح کیا کہ عقل متناہی ہے تو حب عقلی بھی متناہی ہوگی اور عشق لا متناہی ہے اس لئے کہ عشق کا تعلق حسن و جمال سے ہے اور جب یہ لامتناہی ہے تو عشق بھی لامتناہی ہوگا، دلیل یہ دی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: **لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً**، معلوم ہوا کہ تمام امور آخرت پر حضرت علیؓ کو اتنا یقین جازم تھا کہ ذرہ برابر زیادتی نہ ہو اس لئے کہ اس کا تعلق عقل سے تھا اس لئے بڑھنے کا سوال نہ تھا، بخلاف حسن و جمال کے کہ وہ لامتناہی ہے۔

لیکن یہاں اشکال یہ ہے کہ عشق و محبت میں اضطراب و بے چینی بے حد ہوتی ہے، وہ وصال محبوب سے ختم ہو جاتی ہے، اور جب حق تعالی کی صفات و حسن لامتناہی ہے تو عاشق کو سیری و آسودگی نہ ہوگی، عاشق ہمیشہ سرگرداں رہے گا، جنت میں دیدار ہوگا تو اور بڑھے گا حالانکہ وہاں پھر پریشانی کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ:

نہ حسنش غایتے دارد نہ سعدی را سخن پایاں بمیرد تشنہ مستسقی و دریا ہمچناں باقی

تو حق تعالی کا حسن و جمال بے پایاں ہے، لیکن انسان کو اپنی حیثیت کے موافق قوت دی جائے گی کہ ادراک ہوگا اور یہ آخرت میں ہوگا کہ بے نہایت قوت دیدیں گے، اس اشکال کی زائد تفصیل دیکھنی ہو تو حضرت تھانویؒ کی البدائع میں دیکھئے، بڑی عمدہ تحقیق فرمائی ہے، گویا یہ وہبی علم ہے جو ان کو ملا ہے۔

حدثنا یعقوب: اس روایت میں والناس أجمعین کا لفظ ہے، معلوم ہوا کہ رسول اکرم ﷺ کی محبت تمام اقارب و اجانب، مال و منال، جاہ و جلال سب پر راجح ہو، جب ہی کمال پیدا ہوگا، واللہ اعلم

(ص ۷) باب حلاوة الإيمان

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: ثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ قَالَ: ثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: أَنْ يَكُونَ اللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ.

ترجمہ: باب، ایمان کی چاشنی کے بیان میں۔

حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تین خصلتیں جس میں ہوں گی وہ ایمان کی چاشنی پائے گا ایک تو یہ کہ اللہ اور اس کا رسول اس کے نزدیک باقی تمام چیزوں سے زیادہ محبوب ہوں اور جس شخص سے بھی محبت رکھے محض اللہ کے لئے رکھے اور دوبارہ کفر اختیار کرنے سے اس طرح بیزار ہو جیسے آگ میں گرائے جانے سے بیزاری ہوتی ہے۔

تشریح: حلاوۃ شیرینی کو کہتے ہیں، مقصود یہ ہے کہ ایمان کی حلاوت کو بیان کیا جائے گا، سوال یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد کیا ہے؟ (۱) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ حلاوت ثمراتِ ایمان سے ہے، اور ما قبل میں مصنف نے باب حب الرسول میں ثابت کیا کہ محبت ایمان میں داخل ہے، اب اس باب کے ذریعہ بتلاتے ہیں کہ وہ محبت مطلوب ہے جو ایمان میں حلاوت پیدا کر دے اور ایمان کو شیریں بنادے، (۲) حضرت اقدس شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی فرماتے ہیں کہ چونکہ امام بخاری نے ابواب سابقہ سے مرجیہ پر رد کیا جو یہ کہتے تھے کہ آدمی مومن ہو تو معصیت مضر نہیں، ان کی پورے طور پر تردید کی کہ معصیت مضر ہے اور طاعات مفید ہیں، اسی لئے امام بخاری نے یہ حدیث ذکر کی، ثلاث من کنّ فیه وجد حلاوة الإيمان، ظاہر ہے کہ ایمان کی حلاوت تین خصال پر موقوف ہے، معلوم ہوا کہ اعمال وطاعات مفید ہیں اور اگلے باب سے ثابت کیا کہ معاصی مضر ہیں چنانچہ فرمایا وآية النفاق بغض الأنصار تو مرجیہ کا قول صحیح نہ ہوگا کہ طاعات مفید نہیں اور معاصی مضر نہیں (۳) حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ اس ترجمہ میں حلاوت ایمان کو ذکر کیا، اور حلاوت ایمان ایسی چیز ہے جو زیادۃ ونقص کو قبول کرے گا۔

حدثنا محمد: یہ پوری سند رواۃ بصریین کی ہے۔

ثلاث: أي ثلاث خصال، اس صورت میں ثلاث مضاف اور تنوین مضاف الیہ کے عوض میں ہوگی، دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ موصوف صفت ہے، أي خصال ثلاث، اب اس صورت میں وہ اشکال نہیں کہ ابتداء بالنکرہ لازم آئے گا حالانکہ مبتدا کے لئے معرفہ ہونا ضروری ہے، مزید یہ ہے کہ یہ قاعدۂ کلیہ صحیح نہیں کہ ابتداء بالنکرہ صحیح نہیں بلکہ اگر مبتدا نکرہ ہو اور مدعیٰ کے مطابق ہو تو صحیح ہے جیسے کوکب انقض الساعة کی مثال شیخ رضی نے شرح کافیہ میں دی ہے، تو اصل مدار مبتدا میں افادہ کا ہے۔

وجد حلاوة الإيمان: حلاوۃ کا اس میں ذکر کیا ہے اس حلاوت سے کیا مراد ہے؟ (۱) امام ابو عبد اللہ تیمی فرماتے ہیں کہ حلاوۃ ایمان سے حسن ایمان مراد ہے، کہتے ہیں حلا الشئ في الفم إذا صار حلوًا، وحلا الشئ في قلبي میرے دل کو شیرینی لگی، أي حسن یعنی دل کو بھلی معلوم ہوتی ہے، آنکھ کو مرغوب لگتی ہے تو مراد حسن ایمان ہے، یعنی کوئی اگر ان اشیاء ثلاثہ سے متصف ہوگا تو اس سے اس کے ایمان میں حسن وکمال پیدا ہوگا (۲) عامۃً شراح کہتے ہیں حلاوت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کو طاعات میں لذت آئے، حضرت حق سبحانہ وتقدس کی رضاء جوئی میں مشقتوں کا برداشت کرنا آسان ہو اور مناہی سے اجتناب آسان ہو، اسی طرح حضور اکرم ﷺ کے اوامر پر امتثال آسان ہو، امام نووی فرماتے ہیں: **ومعنى حلاوة الإيمان استلذاذ الطاعات** الخ، حاصل یہ ہے کہ حلاوت سے مراد یہ ہے کہ عقلی طور پر اسے محسوس کرنے لگے اور رضاءِ خداوندی کی تلاش سہل ہو جائے، انشراح صدر حاصل ہو اور جو کام کرے اس میں طبیعت کو بار نہ ہو۔

حلاوتِ حسیہ یا معنویہ: یہاں سوال یہ ہے کہ حلاوتِ حسیہ مراد ہے یا حلاوتِ معنویہ؟ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حلاوت حسیہ مراد ہے چنانچہ حضرت مولانا تھانوی کے خلیفہ نے انکو خط لکھا کہ میں جب خدا کا نام لیتا ہوں تو میرا منہ شیریں ہو جاتا ہے اور جیسے حضرت مولانا فضل رحمن صاحب گنج مرادآبادی فرماتے ہیں کہ جب میں اللہ کا نام لیتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ میاں نے پیار لے لیا ہو اور جب اللہ کا ذکر کرتا ہوں تو منہ میٹھا ہو جاتا ہے، یا اس سے حلاوتِ معنویہ مراد ہے یعنی اس کے حسن وکمال کا عقل سے ادراک کرے، یہی قاضی بیضاوی کی رائے ہے یعنی جو اس کا حسن ہے اس کا ادراک کرے علي ماهي عليه، قاضی بیضاوی نے یہاں

بحث کی ہے کہ حلاوت ایمان سے مراد یہ ہے کہ قلب سے ادراک کرے اور عقل سے سمجھے کہ یہ چیز ہمارے لئے مفید ہے۔

أحبّ إليه: اس سے کونسی محبت مراد ہے؟ قاضی بیضاوی فرماتے ہیں وهي إيثار مايقتضي العقل السليم رجحانه یعنی اسکو ترجیح دے جسکو عقل ترجیح دے اور اسکو ہوائے نفسانی پر راجح کرے گو طبیعت پر بار ہو جیسے مریض کے سامنے دواء پیش کی جاتی ہے تو اس کا استعمال طبعًا ناگوار ہوتا ہے لیکن عقلی طور پر رضا وخوشی سے استعمال کرتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے منافع کو سمجھتا ہے، جانتا ہے کہ اس کے مرض کے لئے مزیل ہے اس لئے نہایت بشاشت سے اسکو استعمال کرتا ہے اور اس میں عقلی طور پر استلذاذ حاصل کرتا ہے، گویا محبتِ عقلی مراد ہے، رہا یہ کہ استلذاذِ عقلی کا کیا مطلب ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو حسن وجمال اس چیز کا اس میں ودیعت ہے علی ماہو علیہ اس کا ادراک کرے۔

اور اس کلام میں مریض وصحیح کی طرف تلوین ہے، گویا حلاوت ایمان سے بتلایا کہ آدمی میں ایمان راسخ ہو تو اسے ایمان کی حلاوت حاصل ہے بخلاف اس کے کہ جس کو مرض ہو اسکو میٹھی چیز بھی کڑوی معلوم ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اس میں لوگ مختلف المراتب ہیں بعض کم بعض زیادہ محسوس کرتے ہیں، یہیں سے امام بخاری کا مدعی ثابت ہو گیا۔

مما سواهما: یعنی انسان پر اللہ ورسول کی محبت غالب ہو اور تمام چیزوں کی محبت مغلوب وفنا ہو جائے۔

ضمیر تثنیہ کا مسئلہ: بظاہر اس روایت سے معلوم ہوا کہ اللہ ورسول کی ضمیر یکجا جمع کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور یہ متعدد جگہ ثابت ہے، لیکن اشکال یہ ہے کہ مسلم، ابو داؤد، نسائی اور کتاب الام میں عدی کی روایت میں ہے، إن رجلاً أتى النبي ﷺ فخطب و من يعصهما فقد غوى، فقال: بئس الخطيب أنت، قل ومن يعص الله و رسوله فقد غوى، یہ مسلم کے الفاظ ہیں، کتاب الام میں ہے، قال: اسكت فبئس الخطيب أنت، قال رسول الله ﷺ: و من يعص الله و رسوله فقد غوى، لا تقل و من يعصهما، اس سے معلوم ہوا کہ ضمیر تثنیہ سے جمع نہ کرے حالانکہ حضور اکرم ﷺ سے خود اسی نوع میں جمع کرنا وارد ہے، ایک روایت یہاں ہے، دوسری روایت ابو داؤد میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے ہے، علّمنا رسول الله ﷺ خطبة الحاجة:

إن الحمد لله نحمده و نستعينه و نستغفره إلى قوله و من يعصهما فإنه لا يضرّ إلا نفسه، صاف و من يعصهما فرمایا ہے، اس کی سند صحیح ہے جیسا کہ امام نووی نے فرمایا ہے، تیسری روایت حضرت انسؓ کی ہے ومن یعصهما، امام قرطبی فرماتے ہیں کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں، ان روایات میں ضمیرین کو جمع کیا ہے، بلکہ قرآن میں خود ہے اللہ و ملائکہ کی ضمیر کو جمع کیا ہے: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے جو اللہ و ملائکہ کی طرف راجع ہے تو بظاہر تعارض ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ جب بھی کوئی ومن یعصهما کہے تو الگ الگ ذکر کرکے کہے یکجا نہ کہے، اور کوئی یکجا کہے فقال: کرهت له ذلک.

اب یکجا ذکر کرنے کی وجہ بتلائی کہ اللہ کی اطاعت مستلزم ہے رسول کی اطاعت کو، اسی طرح رسول کی اطاعت مستلزم ہے اللہ کی اطاعت کو، و کذا عکسه و کذا نقیضه، لیکن سوال یہ ہے کہ یہاں خود روایات میں تعارض ہے، عدی کی روایت سے ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

اس اختلاف میں بعض علماء نے ترجیح کو اختیار کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ عدی کی روایت ارجح و اقدم ہے، اور وجہ ترجیح چار ہیں (۱) عدیؓ کی روایت سے قانونی حکم معلوم ہوتا ہے اور ان روایات سے قانونی حکم معلوم نہیں ہوتا ہے، بلکہ خصوصیت کا بھی احتمال ہے (۲) عدیؓ کی روایت ناقل ہے اور باقی روایات باقی علی الاصل ہے اور ناقل مقدم ہے، یعنی اشیاء میں اصل اباحت ہے، روایات مبیحہ اس قانون کے مطابق ہیں، پھر دوسرا حکم آیا اور اس نے حکم اول کو بدل دیا، اب اصل باقی نہیں رہا اور اس کا عکس اس لئے اختیار نہیں کیا تاکہ تکرار نسخ لازم نہ آئے (۳) عدیؓ کی روایت قولی ہے بقیہ روایات فعلی ہیں، و القول مقدم علی الفعل، مگر حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں ہے: علّمنا رسول اللہ ﷺ، تو وہاں بھی قول ہے (۴) عدیؓ کی روایت میں ممانعت ہے اور اس روایت میں اباحت ہے، جب ان میں تعارض ہو تو حاظر مقدم ہوگا گویا حرمت کو ترجیح ہے اباحت پر۔

بعض حضرات نے ان دونوں قسم کی روایات کو جمع کیا ہے، پھر اس جمع میں سات قول ہیں:

(۱) امام ابوزکریا نووی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت انسؓ کی روایت میں جو ضمیرین جمع کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ارشاد بیان فرمایا تعلیمی حکم کے سلسلہ میں اور تعلیمی حکم میں مختصر الفاظ ہوتے ہیں، اور خطیب نے جو جمع کیا ہے وہ مقام خطبہ و وعظ تھا اور وہ بسط کو چاہتا ہے، رموز کو نہیں چاہتا ہے، تو نبی کریم ﷺ

نے خلاف مقام کی وجہ سے سختی کی، مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کی روایت خطبۂ نکاح ہی کے بارے میں وارد ہے، وہاں صاف و من یعصهما ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ خطبۂ نکاح میں بھی ایجاز مطلوب ہوتا ہے، مگر مجھے اس میں اشکال یہ ہے کہ روایت میں خطبۂ حاجت کی بھی تصریح ہے، نکاح سے مخصوص نہیں ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں ضمیر جمع استعمال کرنے والے حضور ﷺ ہیں اور خطیب سے نکیر کی، وہاں استعمال کرنے والا دوسرا تھا، وہاں اندیشہ تھا کہ جمع ضمیر کی وجہ سے کہیں تسویۃ بین اللہ والرسول کا خیال نہ کرلے اس لئے حضور ﷺ نے اس پر نکیر کی اور حضور ﷺ میں یہ اندیشہ نہ تھا گویا آپ ﷺ کی خصوصیت تھی، اس قول کو شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے اختیار کیا ہے اسی طرح یہ قاضی عیاض کے کلام میں ہے، اس میں اشکال یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں حضور ﷺ کا قول ہے تو اس میں بھی معلم کے الفاظ و من یعصهما ہیں تو خصوصیت کا احتمال ختم ہے۔

(۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ خطیب نے گڑبڑ کی اسکو فقد رشد پر رک کر و من یعصهما فقد غوی الگ کہنا چاہئے، لیکن اس نے و من یعصهما پر وقف کیا اور یہ غلط ہے، لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے اس لئے کہ روایت میں صاف وارد ہے، بئس الخطیب أنت قل من یعص اللہ و رسوله فقد غوی، تو حضور ﷺ نے پورے جملہ کو دہرایا ہے۔

(۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ خطیب نے جو کلام استعمال کیا، وہاں اسم مضمر کی جگہ اسم مظہر کا لانا مکروہ نہ تھا، اس لئے ان کو چاہئے تھا کہ وہ مضمر کی جگہ اسم مظہر لاتے لیکن یہ جواب بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ روایت سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اسم مظہر کی جگہ مضمر لانا ناپسندیدہ ہے۔

(۵) بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ متکلم اپنے کلام کے عموم میں داخل نہیں ہوتا ہے لہذا حضور ﷺ اس سے مستثنیٰ ہیں، اس پر اشکال یہ ہے کہ خود یہ قاعدہ مختلف فیہا ہے کہ آیا متکلم اپنے کلام کے عموم میں داخل ہوتا ہے یا نہیں، ثانیاً ابن مسعودؓ کی روایت سے صاف تعلیم موجود ہے۔

(۶) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اصل چیز یہ ہے کہ ضمائر کے الگ الگ اظہار میں تعظیم زیادہ ہوتی ہے تو اظہار تعظیم کے لئے یہ فرمایا۔

(۷) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ اطاعت اللہ مستلزم ہے اطاعت رسول کو اور اطاعت رسول مستلزم ہے اطاعت اللہ کو، آگے عصیانین کو الگ ذکر کر کے بتلایا کہ انسان کی بربادی کے لئے ایک کی نافرمانی بھی کافی ہے، کوئی اللہ کو مانے لیکن رسول کو نہ مانے تو اسکو بھی فلاح نہیں اور نہ اس کے عکس میں فلاح ہے، بتلانا یہ ہے کہ مضرت رساں مجموعۂ عصیانین نہیں بلکہ ایک ہی عصیان کافی ہے، یہ جواب من محاسن الاجوبۃ ہے جو علامہ طیبی نے دیا ہے، جیسے سادھو صرف اللہ سے محبت کرتے ہیں حضور ﷺ سے محبت نہیں کرتے۔

خواجہ معین الدین چشتی اجمیری جب ہندوستان آئے تو سب سادھوؤں کو ایک نظر میں بھگادیا، ایک سادھو نے کہا کہ میں نہیں نکلوں گا اور اُڑ جاؤں گا چنانچہ اُڑ گیا تو خواجہ چشتی نے ایک کھٹ پٹی (لکڑی کی چپل) بھیجی کہ اس کو لے کر آ، چنانچہ کھٹ پٹی گئی اور سر پر مارتے ہوئے اس کو نیچے لے آئی، پھر اس سادھو سے خواجہ معین الدین نے مفصل بات کی اور پوچھا تم کیسے اُڑے تو کہا کہ ہمارے مذہب میں بھی محنت اور ریاضت ہے اور ہم ریاضت کر کے اللہ تک پہونچتے ہیں اس لئے میں اوپر تک چلا گیا، لیکن صرف اللہ تعالی کی محبت کافی نہیں جب تک رسول اللہ ﷺ سے محبت نہ ہو۔

وأن يحب المرأ لا يحبه إلا لله: مطلب یہ ہے کہ کسی سے محبت مال ومنال حسن وجمال کی وجہ سے نہ ہو بلکہ اللہ تعالی کی رضاجوئی کے لئے ہو، کوئی کسی سے محبت اس لئے کرتا ہے کہ نیک ہے، دیندار ہے، متبع سنت ہے تو یہ اللہ کی رضاجوئی پر مبنی ہے، اور کوئی جمال یا کمال یا مال کی وجہ سے محبت کرتا ہے تو یہ اپنی غرض کی وجہ سے ہے، اس کی پہچان یحیی بن معاذ صوفی رازی کے اس کلام سے معلوم ہوتی ہے **حقيقة الحب في الله أن لا يزيد بالبرّ ولا ينتقص بالجفاء**، یہ دلیل ہے کہ رضاء فی اللہ ہے، مگر اسکو مرادلو تو شاید ہی کوئی ایسا ملے گا۔

وأن يكره أن يعود في الكفر: انسان کو کفر سے ایسی نفرت ہو جیسے آگ میں جانے سے نفرت ہے، بعض روایت میں ہے: **وأن يقذف في النار أحب إليه من أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه**، اس میں اشکال یہ ہے کہ یہ حکم تو مخصوص ہوگا ان لوگوں سے جو اول کافر تھے پھر اسلام لائے اور ان کو ناگوار ہو، باقی جو مسلمان ماں باپ سے ہو تو اس میں عود کا کیا مطلب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دو صورت ہے، ایک یہ کہ واقع میں نو مسلم ہے تو عود وانقاذ معنی حقیقی پر محمول ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ ماں باپ سے پیدا ہوا مسلمان ہے

تو عود وانقاذ حقیقی معنی پر محمول نہیں ہے بلکہ مجازی ہے، یعنی اللہ تعالی نے جب مسلمان بنایا تو اب اسلام سے پھر کر کفر کی طرف چل پڑے یہ سخت ناگوار گزرے۔

(ص ۷) باب علامة الإيمان حب الأنصار

حَدَّثَنَا أَبُو الوَلِيدِ قَالَ: ثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ جَبْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: آيَةُ الإِيمَانِ حُبُّ الأَنْصَارِ، وَآيَةُ النِّفَاقِ بُغْضُ الأَنْصَارِ.

ترجمہ: باب، انصار کی محبت ایمان کی علامت ہے۔

حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انصار کی محبت ایمان کی علامت ہے اور انصار سے بغض، نفاق کی نشانی ہے۔

تشریح: انصار افعال کے وزن پر ہے، مفرد کے وزن میں دو قول ہیں، ناصر اور نصیر، جیسے شریف کی جمع اشراف اور صاحب کی جمع اصحاب ہے، ناصر و نصیر لغت میں مدد کرنے والے کو کہتے ہیں، بعد میں خاص قوم کے لئے مستعمل ہونے لگا یعنی اوس و خزرج کے لئے جو اسلام سے قبل بنو قیلہ کے نام سے مشہور تھی، نبیٔ اکرم ﷺ جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو انصار لقب دیا، یہ لقب ایسا مشہور ہوا کہ پھر قیلہ ختم ہو گیا، ان کو اس لقب سے پکارا اس لئے کہ انہوں نے حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کو اپنے یہاں جگہ دی، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حدیث گذشتہ میں گزرا ہے، لا یحبه إلا الله یعنی محض اللہ کے لئے کسی سے محبت کرنا ایمان کی حلاوت پیدا کرتا ہے، امام بخاری نے اس کے بعد یہ ترجمہ منعقد فرما کر اشارہ کر دیا کہ انصار سے محبت کرنا بھی ایسا ہی ہے، اس لئے کہ جو لوگ انصار سے ان کے وصف نصرت کی وجہ سے محبت کرتے ہیں ان کی یہ محبت محض اللہ کے لئے ہے۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مصنف کا مقصد ایمان میں کمی و زیادتی ثابت کرنا ہے، اس لئے کہ حب الانصار میں لوگ مختلف درجات رکھتے ہیں لیکن مصنف پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ علامة الشیئ شیئ سے خارج ہوتی ہے لہذا حب الانصار ایمان سے خارج ہوئی، تو اب مصنف کا دعوی کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں، کیسے

ثابت ہوا؟ کیونکہ ان کا مقصد تو یہ ہے کہ حب الانصار بھی ایک شعبۂ ایمان ہے اور ایمان کے اندر داخل ہے، علامہ ابن المنیر نے اس اشکال کا جواب دیا کہ مصنف بتلاتے ہیں کہ نری تصدیق باب ایمان میں کافی نہیں جب تک کہ اعمال صالحہ سے اس پر علامت نہ قائم کرے، اور وہ علامت انصار سے محبت ہے ان کی نصرت کی بناء پر محبت کرتا ہے، بلفظ مختصر یہ بتلایا کہ صرف تصدیق کافی نہیں، بلکہ اعمال بھی ضروری ہیں۔

لیکن میرے نزدیک بڑے لطیف طریقے سے امام بخاری کا مدعی ثابت ہوتا ہے اور اس پر کوئی اشکال بھی نہیں ہوتا ہے، اس کی تقریر یہ ہے کہ حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ انصار کی محبت ایمان کی علامت ہے، اب جس میں جتنی محبت ہوگی اس کا ایمان اتنا ہی قوی ہوگا کیونکہ یہ محبت ایمان کی وجہ سے ہوتی ہے، جیسے آگ کی حرارت آگ کے وجود کی علامت ہے اور جتنی آگ ہوگی اتنی حرارت ہوگی تو حرارت کی کمی وزیادتی سے آگ کی کمی وزیادتی معلوم ہوتی ہے، اسی طرح ایمان کی کمی وزیادتی پر محبت کی کمی وزیادتی متفرع ہوگی۔

آیة الإیمان: آیت بمعنی علامت، آیتِ قرآن کو آیت اس لئے کہا جاتا ہے کہ مخصوص امر کی علامت ہے، کسی سے بشارت کسی سے تخویف معلوم ہوتی ہے، پھر کسی سے اوامر کسی سے نواہی معلوم ہوتے ہیں۔

آیة: اسی طرح تمام نسخوں میں ہے، ابو البقاء عکبری نے إنه حرف مشبہ بالفعل اور ضمیر کے ساتھ ضبط کیا ہے، الایمان مبتدا اور حب الانصار خبر ہے، پورا جملہ خبر ہے ان حرف مشبہ بالفعل کی لیکن یہ تصحیف ہے، اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ ایمان حب الانصار میں منحصر ہو حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔

اس دوسرے اعتراض پر اعتراض یہ ہے کہ آیة الایمان میں بھی یہ بات ہے کہ حصر یہ جملہ معلوم ہو رہا ہے اس لئے کہ قاعدہ کہ مسند الیہ اور مسند دونوں معرفہ ہو تو جملہ حصر کا فائدہ دیتا ہے، آیة الایمان بھی معرفہ اور حب الانصار بھی معرفہ ہے، اس لئے کہ آیة اور حب دونوں مضاف ہیں معرف باللام کی طرف، تو جو مضاف الیہ کا حکم ہوگا وہی مضاف کا حکم ہوگا لہٰذا دونوں الفاظ معرفہ بنیں گے، جب جملہ کے رکنین معرفہ ہوں تو مفید حصر ہوتا ہے، مزید یہ کہ بخاری میں ہے لا یحب الأنصار إلا مؤمن، بصیغۂ حصر وارد ہوا ہے۔

تو سوال یہ ہے کہ پھر حصر کا کیا جواب ہے؟ جہاں یہ محبت ہو وہاں ایمان ہے ورنہ نہیں حالانکہ یہ ضروری نہیں، مثلاً ایک انسان کو انصار کا علم ہی نہیں، تاریخ سے واقف نہیں تو پھر وہ محبت کیسے کریگا، اس کے مختلف

جواب ہیں (۱) یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ حصرِ ادعائی ہے، جیسے زید الرجل میں یا ما في الدار إلا زید میں گویا گھر میں جو باقی لوگ ہیں وہ معدوم ہیں تو یہ بتایا گیا کہ حب الانصار اتنی اہم ہے کہ گویا سارا ایمان اسی میں منحصر ہے (۲) حصر حقیقی ہے مگر اس کے لئے جو ان سے نصرت کی وجہ سے عداوت رکھے، ایسی صورت میں ایمان کی علامت انصار کی محبت میں منحصر ہوگی، یہ جواب واضح اور اچھا جواب ہے (۳) علامت خاصہ حب انصار کی طرح مطرد تو ہوتی ہے منعکس نہیں ہوتی ہے، جہاں حب انصار ہوگی وہاں ایمان ہوگا لیکن اس کا عکس ضروری نہیں۔

پھر سوال یہ ہے کہ ان کی محبت کو علامت ایمان کیوں قرار دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل بات یہ ہے کہ انصار نے صحابہ اور حضور ﷺ کو پناہ دی جگہ دی، نتیجہ یہ ہوا کہ عامۂ قبائل عرب دشمن ہو گئے تو حضور اکرم ﷺ کی خاطر دنیا سے عداوت مول لی، اب اگر ان سے کوئی نصرت کی وجہ سے عداوت کرے تو یہ عداوت ناشی من عداوۃ النبی ﷺ ہوگی، اور اگر محبت کرے تو یہ محبت ناشی عن محبۃ النبی ﷺ ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ انصار کو حضور اکرم ﷺ کی طرف سے یہ لقب ملا، تو ممکن ہے کہ کوئی آدمی اس مرتبۂ عظمیٰ کی وجہ سے حسد کرنے لگے، اس صورت میں محبت کو علامت ایمان بتلایا اور بغض کو نفاق کی علامت بتایا، اس لئے کہ بغض اس وجہ سے ہوگا کہ نصرت کیوں کی؟ تو یہ حضور اکرم ﷺ سے واقعی بغض و عداوت ہے، اس نصرت کی وجہ سے عداوت اس کے کفر کی دلیل ہے، حضرت علیؓ کے سلسلہ میں مسلم میں وارد ہوا ہے: لا یحبک إلا مؤمن وہاں بھی یہ بات ہے کہ ان کو حضور اکرم ﷺ کی قرابت اور پھر حضور ﷺ کے یہاں ان کی قدر ہے، اس کی وجہ سے عداوت نفاق کی وجہ سے ناشی ہے، اسی فضیلت میں ابو بکر و عمرؓ شریک ہیں، ان سے بغض رکھنا بھی نفاق میں داخل ہے۔

باب (ص ۷)

تشریح: یہ اول باب بلا ترجمہ ہے، امام مصنف کا طرز و عادت یہ ہے کہ ابواب و تراجم ذکر کرتے ہیں اور کبھی صرف باب ذکر کرتے ہیں ترجمہ نہیں، پھر جہاں باب و ترجمہ ہو وہاں روایت بھی ذکر کرتے ہیں لیکن

کبھی روایت حذف کر دیتے ہیں، اس کی وجہ اس کی جگہ آئیگی۔

یہاں امام بخاری نے باب اور روایت ذکر کی ہے اور ترجمہ ندارد، مصنف نے صرف یہیں نہیں بلکہ بہت سی جگہ کیا ہے، شیخ الہند نے شمار کیا نسخۂ مصریہ پر تو ۶۳ ابواب ملے، لیکن میں نے نسخۂ ہندیہ کو ارتجالًا دیکھا تو ۶۵ ابواب نکلے، یہ اختلاف نسخ کی وجہ سے ہے، مثال کے طور پر یہ باب ہے، رواتِ بخاری نے عامۃً بلا ترجمہ ذکر کیا ہے، لیکن اصیلی کی روایت میں باب کا ذکر نہیں، اب جو روایت حضرت عبادہؓ سے ذکر کی ہے باب نہ ہونے کی صورت میں یہ اول ترجمہ سے متعلق ہوگی، باب ہو یا نہ ہو بہر صورت روایت کی مناسبت باب اول سے ضروری ہے، باب نہیں ہے تب بھی اور باب ہے تب بھی مناسبت ضروری ہے، اس لئے کہ یہ باب جیسا کہ مشہور ہے کالفصل من الباب السابق ہے، فی الجملہ روایت مربوط ہوتی ہے اور فی الجملہ مربوط نہیں ہوتی ہے، اب وہ فی الجملہ مناسبت کیا ہے؟

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی فرماتے ہیں کہ باب سابق اور حدیث میں انصار کی محبت کو ایمان کی علامت بتایا، اور عبادہ کی روایت سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ انصار کو یہ لقب کب دیا، کس وجہ سے دیا، روایت سے معلوم ہوگا کہ لیلۃ العقبہ میں بیعت کی اور وعدہ کیا نصرت کا اس وعدہ کے تحت انصار کے لقب سے نوازا گویا ابتداء تلقب کی طرف اشارہ کیا۔

حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ باب گذشتہ میں حبِ انصار کو علامت ایمان بتایا گیا ہے، اس باب بلا ترجمہ سے محبت کی علامت ایمان ہونے کی وجہ بتاتے ہیں کہ چونکہ ان حضرات نے حضور اقدس ﷺ کی نصرت کی اس لئے ان کی محبت ایمان کی علامت قرار دی گئی۔

باب بلا ترجمہ قائم کرنے کی ۱۱ وجوہ: جیسا کہ میں نے ذکر کیا ہے کہ حضرت امام بخاری نے ۶۳ یا ۶۵ جگہ باب بلا ترجمہ مقرر کیا ہے اس میں علماء کی مختلف آراء ہیں کہ ترجمہ کیوں حذف کیا اور باب پر اکتفاء کیا؟ میں نے جہاں تک علماء کے کلام کو تلاش کیا اس میں گیارہ اقوال ملے، بعض اقوال واضح، بعض کمزور، بعض اچھے ہیں، سنئے

(۱) بعض حضرات نے اس کو حمل کیا مصنف کے سہو پر، حاصل یہ ہے کہ باب منعقد کیا پھر یاد نہ رہا اور ترجمہ منعقد نہ کر سکے، مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ مصنف کے سامنے یہ کتاب بارہا پڑھی گئی، خود فربری نے دو

مرتبہ امام بخاری کے سامنے پڑھی، بعض نے تین مرتبہ لکھا لیکن صحیح دو ہی مرتبہ ہے، ایک سن ۲۴۸ ہجری میں، دوسرے سن ۲۵۲ ہجری میں ہے، تو کیا امام بخاری کے سامنے بار بار پڑھی گئی اور ہر مرتبہ بھول گئے، بہر صورت یہ صحیح نہیں۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ کاتب کا سہو ہے، امام بخاری نے ذکر کیا تھا لیکن کاتب نے نقل کیا تب چھوٹ گیا، اس کا بھی ضعف ظاہر ہے تب تو ساری کتاب میں شوشہ کاتب پر رکھ دو، پھر کیا ایک کاتب ہے، فربری سے خود ۱۳ راوی نقل کرتے ہیں تو ایک سے سہو ہوا تو سب سے ہو گیا، اور یوں کہو کہ فربری کے نسخہ ہی میں غلطی ہوئی ہو تو ساری کتاب سے نکال لو، تعجب یہ ہے کہ دو مرتبہ بخاری سے سنی، پھر بھی تنبہ نہ ہو۔

(۳) رواۃ بخاری کی طرف سے سہو ہوا یعنی ناقلین کو سہو ہوا نقل میں، اس کی تائید اس سے ہو سکتی ہے جو ابو الولید باجی نے رجال بخاری میں ذکر کیا ہے کہ حافظ ابو ذر عبد بن احمد ہروی نے حدیث بیان کی، قال أخبرني إبراهيم المستملي کہ میں نے صحیح بخاری کو امام بخاری کے تلمیذ فربری کے نسخہ سے نقل کیا، فرأيت فيها أشياء لم تتم وأشياء مبيّضة وتراجم لم يذكر الرواية، وأحاديث لم يترجمها فأضفنا بعض ذلك إلى بعض یعنی بیاض پوری کردی، ناقص مقام کو ملا دیا، تو کچھ رہ گیا جس کی امام بخاری تکمیل نہ کر سکے اور یہ ممکن ہے کہ مصنف نے کتاب لکھی ہو پھر بار ہا سنے مگر پھر بھی بیاض رہ جائے۔

(۴) مصنف امام نے اصل میں بیاض چھوڑی تھی تاکہ مناسب ترجمہ رکھیں لیکن اتفاق یہ ہے کہ ترجمہ نہ لکھ سکے اور وفات ہو گئی، حافظ ابن حجر نے کئی جگہ یہ توجیہ ذکر کی ہے جیسے کتاب المساجد میں باب إدخال البعير في المسجد لعلّة ہے اس کے بعد باب بلا ترجمہ ہے، جس میں دو صحابہ کا قصہ نقل کیا کہ حضور ﷺ سے رات کو گفتگو کر رہے تھے الخ، اس کا ادخال البعير سے کوئی تعلق نہیں، صرف ابواب المساجد سے بایں معنی تعلق ہے کہ جو روشنی ملی وہ خود مسجد و اجتماع کی برکت سے ملی تھی، تب تو ابواب المساجد سے مطابق ہے لیکن باب ادخال البعير سے پھر بھی مطابق نہیں، تو یہاں پر حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ غالباً بیاض چھوڑ دی ہو گی اور پھر نہ لکھ سکے ہوں گے، اسی طرح مغازی میں باب منزل النبي ﷺ ہے پھر باب بلا ترجمہ ہے، حافظ کہتے ہیں کہ بیاض چھوڑی تھی، اسی طرح کتاب الاطعمۃ میں باب القثاء بالرطب ہے، وہاں بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اسی طرح اس باب

میں علامہ عینی نے اس کو احتمالاً ذکر کیا ہے۔

(۵) یہ باب کالفصل من الباب السابق ہے، حاصل یہ ہے کہ اس کے بعد جو باب ہے اس کا تعلق فی الجملہ باب سابق سے ہے اور فی الجملہ نہیں، فی الجملہ تعلق کی وجہ سے ترجمہ نہ ذکر کیا اور فی الجملہ منفصل ہے اس انفصال کی وجہ سے باب ذکر کر دیا، یہ وجہ شراح کی مشہور و معروف ہے، تمام شراح نے ذکر کیا ہے، چنانچہ علامہ ابن رشید، علامہ ابن منیر، علامہ کرمانی، حافظ ابن حجر، علامہ عینی، قسطلانی، شیخ الاسلام زکریا انصاری، شیخ نور الحق بن عبد الحق صاحبِ تیسیر، شیخ الاسلام، صاحبِ خیرِ جاری، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب وغیر ہم سب نے تصریح کی، بعض شراح کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکو مطرد سمجھا لیکن صحیح یہ ہے کہ اگرچہ عامۃ الوقوع ہے مگر مطرد نہیں بلکہ بعض جگہ قطعًا یہ توجیہ نہ چلے گی، مثلاً باب إدخال البعیر في المسجد کے بعد حضرت انسؓ کی روایت عباد بن بشر واسید بن حضیر کے قصہ میں ذکر کا کوئی ربط اس میں نہیں، اسی طرح ابواب الوضوء میں باب من الکبائر أن لا یستتر من بوله ہے، اس میں امام بخاری نے ابن عباس کی حدیث ذکر کی جس میں عذاب قبر کا ذکر ہے، اس کے بعد باب قائم کیا باب ماجاء في غسل البول اور ترجمہ میں وہی روایت ابن عباسؓ کی مختصر ذکر کی، پھر تیسرا باب بلا ترجمہ ہے اور وہی حدیث ذکر کی تو یہاں یہ توجیہ نہ چلے گی، باقی یہ توجیہ جیسا کہ عامۃ الورود ہے حافظ ابن حجر نے ۳۷ جگہ شیخ الاسلام زکریا انصاری نے ۳۱ جگہ قسطلانی نے ۲۲ جگہ اور علامہ عینی نے بہت سی جگہ ذکر کیا ہے، یہ میں نے ارتجالاً دیکھ لیا تو اتنے ملے، اس سے زیادتی بھی ممکن ہے۔

(۶) حضرت شیخ الہند نے بیان کیا کہ امام بخاری بسا اوقات ترجمۃ الباب تشحیذاً للأذهان وإیقاظًا لطبائع الناظرین حذف کر دیتے ہیں اور مقصد امام بخاری کا مختلف ہو سکتا ہے، گاہے اس لئے کہ روایت فی الجملہ مناسب ہے اور فی الجملہ مناسب نہیں اس صورت میں کالفصل من الباب السابق ہے، ایسے ہی ہے جیسے بعض فقہاء یا بعض محدثین باب منه منعقد کرتے ہیں، اور اگر بالکل مناسبت نہ ہو تو اس صورت میں مقصد یہ ہے کہ ناظرین خود مناسب موقع کے لحاظ سے باب منعقد کرلیں مگر دو شرط سے، ایک شرط یہ ہے کہ وہ ترجمہ ابوابِ سابقہ ولاحقہ کے مناسب ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ مصنف کے ترجمہ سے تکرار نہ ہو، مثلاً ابھی مثال ذکر کی وہاں باب کون البول موجبًا لعذاب القبر منعقد ہو سکتا ہے لیکن یہ کہیں بخاری کے ترجمہ سے مکرر نہ ہو اس

لئے کہ یہاں باب بلا ترجمہ ہے اور ترجمہ یہ مقرر کیا لیکن جنائز میں یہی ترجمہ ہے باب إثبات عذاب القبر من البول تو ترجمہ بخاری سے مکرر ہو گیا، لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے، امام بخاری ایسا تکرار مقام کے اختلاف کی وجہ سے کرتے ہیں، یہاں بحیثیت بول کے اور وہاں جنائز کے اعتبار سے مقرر کیا اور احوال کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں، اسی طرح امام بخاری نے کتاب الایمان میں باب أداء الخمس من الإیمان ذکر کیا پھر کتاب الخمس میں بھی یہی مقرر کیا، لیکن دونوں جگہ محل کا اختلاف ہے، تو دو شرط کے ساتھ ترجمہ مقرر کرنا چاہئے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس جگہ جو باب بلا ترجمہ ہے یہاں کیا ترجمہ مقرر کیا جائے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مثال کے طور پر الإجتناب من الشرک والکبائر من الإیمان، یا الإجتناب من الکبائر آیة الإیمان، یا باب البیعة علی ترک الکبائر من الإیمان، یا من الدین الفرار من الکبائر وغیرہ وغیرہ مختلف تراجم مقرر کئے جاسکتے ہیں، سب مناسبِ موقع ہیں اور تکرار بھی نہیں۔

(۷) بسا اوقات باب ایسا ہوتا ہے کہ وہاں پر مختلف تراجم منعقد کئے جاسکتے ہیں، جو روایت مصنف نے ذکر کی ہے اس کا تعلق باب سابق سے بھی ہو سکتا ہے جیسے یہ ترجمہ ہے کہ مختلف تراجم منعقد کئے جاسکتے ہیں، ساتھ ہی ماقبل والے باب سے مناسبت ایک تو علامہ عینی اور حافظ ابن حجر سے نقل کر چکا، دوسری مناسبت شیخ الہند نے بیان کی ہے کہ جب حب انصار علامت ایمان ہے تو معاصی سے اجتناب بدرجۂ اولی علامت ایمان ہے، اس لئے امام بخاری نے عمداً ترجمہ کو حذف کر دیا تکثیر اللفوائد، اگر ترجمہ ذکر کرتے تو اسی سے تعلق ہوتا اس لئے ایسا نہ کیا، یہ وجہ بھی شیخ الہند نے بیان کی۔

(۸) امام بخاری باب بلا ترجمہ رجوع الی الاصل کی وجہ سے کرتے ہیں، یعنی گاہے ترجمہ منعقد کر کے روایت سے ثابت کر دیا، پھر چند ابواب ذکر کرتے ہیں جو بظاہر بے موقع ہوتے ہیں، پھر باب بلا ترجمہ ذکر کر کے اصل کی طرف رجوع کرتے ہیں، اس کو رجوع الی الاصل کہتے ہیں، اس کو اکثر مشائخ نے ذکر کیا ہے اور یہ وجہ بھی ان کی زبانوں پر جاری ہے، جیسے باب فضل ربنا ولک الحمد میں ہے اس کے بعد باب بلا ترجمہ ہے، وہاں حافظ ابن حجر کا کلام ہے جو اسی وجہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

(۹) امام بخاری باب ذکر کرتے ہیں کبھی محدثین کے قول ح کی جگہ، یہ شاہ ولی اللہ صاحب نے ذکر کیا ہے

اپنے تراجم میں لیکن اس کی صرف ایک مثال ہے جو بدؤا لخلق میں ہے، اس ایک مثال کے لئے مستقل قانون کی ضرورت نہیں جبکہ دوسرے قوانین چل سکتے ہیں، بندہ کے نزدیک وہاں راجح یہ ہے کہ باب فی الباب ہے۔

(۱۰) امام بخاری گاہے باب ذکر کرتے ہیں، اس لئے کہ گذشتہ ابواب میں سے صرف ایک باب یا سارے ابواب سے کوئی اشکال پیدا ہو تو باب بلا ترجمہ ذکر کر کے ایسی روایت ذکر کرتے ہیں جس سے اشکال کا قلع قمع ہو جائے، یہاں گذشتہ ابواب میں مرجیہ کی تردید کی تھی لیکن ممکن تھا کہ خوارج و معتزلہ منہ کھولیں اور اس کو لیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک مرتکب کبائر مخلد فی النار ہے، تو امام بخاری نے روایت ذکر کر کے بتلایا کہ مرتکب کبائر تحت المشیۃ ہیں، معلوم ہوا کہ امام بخاری نے اس باب سے خوارج و معتزلہ کے مسلک کی تردید کی، یہ قاعدہ شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی نے بیان کیا ہے۔

(۱۱) حضرت شیخ نے علامہ عینی سے نقل کیا کہ امام بخاری باب منعقد فرما کر ترجمہ منعقد نہیں کرتے ہیں اور مقصود طرق متعددہ للروایۃ بیان کرنا ہوتا ہے، واللہ اعلم، یہ گیارہ وجہ ہیں، وبعضھا أقویٰ من بعض، ان میں مشہور یہ ہے کہ یہ باب کالفصل من الباب السابق ہے، دوسرے نمبر پر یہ کہ بیاض چھوڑ دی ثم لم یتفق لہ اور تیسرے نمبر پر یہ ہے کہ تشحیذا للأذھان ایسا کرتے ہیں، واللہ اعلم، یہ تین جواب ہر جگہ چلیں گے۔

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ: ثَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَنَا أَبُو إِدْرِيسَ عَائِذُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ أَنَّ عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ - وَكَانَ شَهِدَ بَدْرًا وَهُوَ أَحَدُ النُّقَبَاءِ لَيْلَةَ الْعَقَبَةِ - أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ، وَحَوْلَهُ عِصَابَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ: بَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَتَرَهُ اللهُ فَهُوَ إِلَى اللهِ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ، فَبَايَعْنَاهُ عَلَى ذَلِكَ.

ترجمہ: حضرت عبادہ بن صامت نے جو بدر میں شریک تھے اور لیلۃ العقبہ کے نقیبوں میں سے ایک تھے بتلایا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی ایک جماعت کے درمیان فرمایا تم مجھ سے ان باتوں پر بیعت کرو کہ تم اللہ کے ساتھ

کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ گے اور چوری نہ کرو گے اور زنانہ کرو گے اور اپنی اولاد کو قتل نہ کرو گے اور بہتان تراشی نہ کرو گے جسے تم اپنے ہاتھوں اور پیروں کے درمیان گھڑو اور نیک کاموں میں نافرمانی نہ کرو گے پھر تم میں سے جو شخص اپنا پیمان پورا کردے اس کا اجر اللہ پر ہے اور اگر کوئی ان باتوں میں سے کوئی حرکت کر بیٹھے اور پھر اسی دنیا میں اسے سزا بھی مل جائے تو یہ اس کے لئے کفارہ ہو گیا اور اگر کوئی (شرک کے علاوہ) ان چیزوں میں سے کوئی حرکت کر بیٹھے پھر اللہ تعالیٰ اس کی پردہ پوشی فرمالے تو اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے خواہ معاف فرمادے خواہ سزا دے، حضرت عبادہ نے فرمایا کہ ہم نے ان باتوں پر آپ سے بیعت کی۔

حدثنا أبو اليمان: ابوادریس ان کا نام عائذ اللہ ہے، یعنی پناہ پکڑنے والا اللہ سے، عبد اللہ بن عمرو الخولانی والد ہیں، یہ روایۃً تابعی کبیر ہیں رؤیۃً صحابی ہیں، حنین کے سال پیدا ہوئے۔

أن عبادة بن الصامت ﷺ: بخاری شریف میں ان کی نو حدیث ہے، یہ حدیث امام بخاری نے دس مواضع میں ذکر کی ہے، یہاں اور کتاب الحدود و کتاب الشہادات وغیرہ میں ہے۔

شهد بدرًا: یہ وہ اول معرکہ ہے جو مسلمانوں اور کفار میں ہوا تھا، مسلمانوں کو اس میں کھلی مدد ملی۔

النقباء: نقیب کی جمع ہے، بمعنی عریف، چودھری، اول زمانہ میں دستور تھا کہ کسی علاقہ میں لوگ رہتے تھے تو اس کا چودھری بھی ہوتا تھا جسکے سامنے حل مشکلات کرتے اور قضاء وغیرہ نافذ کرتے۔

ليلة العقبة: اس سے مخصوص رات لیلۂ عقبۂ منی مراد ہے، قصہ یہ ہوا تھا کہ حضور ﷺ کو جب نبوت ملی تو قوم کے سامنے اسلام پیش کیا، بڑی تگ و دو کی اور بڑی ہی محنت کی لیکن قوم نے نافرمانی کی، آپ ﷺ طائف تشریف لے گئے وہاں بھی قوم نے گستاخانہ معاملہ کیا لونڈوں کو پیچھے کر دیا جنہوں نے پتھر برسائے، حج کے ایام میں تشریف لے جاتے اور مختلف قبائل کے سامنے اسلام پیش کرتے، سن ۱۱ نبوی میں حسب دستور اسلام پیش کیا، چھ انصار جن میں اسعد بن زرارہؓ تھے، ان کے سامنے اسلام پیش کیا، انہوں نے آپس میں کہا کہ یہ وہ شخص ہے جس کے متعلق مدینہ میں یہود کہتے ہیں کہ ایک نبی مبعوث ہونگے جن سے ملکر قتال کریں گے تو یہ سبقت نہ کرلیں چنانچہ یہ اسلام لے آئے، پھر اگلے سال بارہ آدمی آئے جن حضرت عبادہ بن صامتؓ بھی تھے، ان حضرات نے حضور ﷺ سے اسلام کے بارے میں بات چیت کی اور اسلام لے آئے، یہ واقعہ پیش آیا عقبۂ منی کے پاس اس لئے اسکو بیعة العقبة کہتے ہیں اور یہ بیعة العقبة الاولی کہلاتی ہے، اگلے سال ستر سال

مرد اور دو عورت آئے تھے، جب رات گزر گئی اور سب سو گئے تو حضور ﷺ آئے، اس وقت آپ ﷺ کے ساتھ چچا عباس تھے، حضرت عباسؓ نے فرمایا کہ محمد میرے بھتیجے ہیں، جب تک یہ یہاں تھے قبیلہ نے اعانت کی، اب یہ تمہارے پاس جانا چاہتے ہیں تم معاہدہ کرو کہ ہم مدد کریں گے، چنانچہ انصار نے بیعت کی اور معاہدہ کیا کہ جب حضور ﷺ آئیں تو ہم مدد کریں گے، فراخی ہو یا تنگدستی، کاہلی و سستی ہو یا چستی، جس طرح ہم اپنے بیوی بچوں کی حفاظت کرتے ہیں اسی طرح آپ کی تشریف آوری پر آپ کی مدد کریں گے، یہ بیعت سن ۱۳ نبوی میں ہوئی، پھر حضور ﷺ نے ہجرت فرمائی، اس بیعت کے الفاظ شراح اور بعض محدثین نے ذکر کئے ہیں جیسے بخاری میں ہے: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة واليسر والعسر والمنشط والمكره، مسند احمد میں ہے: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في النشاط والكسل وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلى أن نقول بالحق ولا نخاف في الله لومة لائم وعلى أن ننصر رسول الله ﷺ إذا قدم علينا يثرب فنمنعه مما نمنع منه أنفسنا وأزواجنا وأبنائنا ولنا الجنة، چونکہ یہیں سے اسلام کی مضبوطی کی بنیاد پڑی اس لئے یہ مشہور و معروف ہوگئی اور مقام مدح میں ذکر کی جانے لگی۔

أن رسول الله: یہاں قال محذوف ہے، کاتب نے چھوڑ دیا، البتہ قراءت کے وقت پڑھنا ضروری ہے، اسی طرح کبھی کاتب دو قال کی جگہ ایک قال ذکر کرتا ہے وہاں بھی دونوں مرتبہ قال قال پڑھنا ضروری ہے۔

عصابة: عصابہ کا اطلاق دس سے لیکر چالیس پر ہوتا ہے، یہ عصب سے ماخوذ ہے بمعنی پٹی باندھنا، چونکہ جب اتنی جماعت چودھری کے پاس بیٹھے گی تو احاطہ کئے ہوئے ہوگی، بعض روایات میں نفر کا لفظ ہے جو دس تک بولا جاتا ہے۔

بايعوني: اس میں حضور اکرم ﷺ نے جس بیعت کا مطالبہ کیا ہے وہ اگلے الفاظ سے ظاہر ہے، یعنی چند امور مخصوصہ پر بیعت کی جس سے اجتناب کیا جائے، یہ بیعت کب ہوئی؟ ایک جماعت کہتی ہے کہ اس بیعت سے بيعة العقبة مراد ہے، ابن حزم، قاضی عیاض، علامہ قرطبی، امام نووی، علامہ عینی وغیرہم نے اسی کو اختیار کیا ہے، حافظ ابن حجر کا رجحان یہ ہے کہ اس کے علاوہ دوسری بیعت ہے جو فتح مکہ کے بعد ہوئی۔

قول اول کے قائل کا استدلال یہ ہے کہ اس میں جو الفاظ ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بيعة العقبة مراد

ہے اور سیاق روایت سے بھی یہی انداز ہے، پہلے بیعت عقبہ کو ذکر کیا اور پھر بیعت ذکر کی، بعض روایت میں تصریح بھی ہے، مزید یہ ہے کہ اس میں عصابہ کا لفظ ہے جو چالیس پر بولا جاتا ہے تو یہ ابتداء کا واقعہ ہے، کیونکہ فتح مکہ میں اس بیعت کو مانیں تو ہزاروں مسلمین شریک ہوتے چند آدمی کے ذکر کے کیا معنی؟ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ بیعۃ العقبۃ کا واقعہ ہے۔

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ لیلۃ العقبۃ کی بیعت مراد نہیں اس لئے کہ روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے بلکہ یہ ایک اور بیعت ہے جو فتح مکہ میں ہوئی، وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مختلف اوقات میں بیعت لی ا۔بیعۃ العقبۃ ۲۔بیعۃ الرضوان جو حدیبیہ میں لی جب معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ کو کفار مکہ نے قتل کیا ہے ۳۔ بیعۃ النساء حدیبیہ کے معاہدہ کے بعد عورتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور بیعت لی جن کے بارے میں یہ آیت اتری: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ﴾، یہ آیت اسی سلسلہ میں اتری ہے ۴۔ اسی طرح سے بیعت الحرب ہوئی۔

بظاہر یہ بیعت ہجرت کے بعد ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ (۱) روایات میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے اس طرح بیعت لی جس طرح عورتوں سے بیعت لی، چنانچہ مسلم میں ہے: أخذ علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کما أخذ علی النساء، اور عورتوں کی بیعت حدیبیہ کے بعد سورۂ ممتحنہ کے نزول کے وقت لی۔

(۲) بخاری کتاب الحدود میں ہے: حتی قرأ الآیۃ کلھا، اس سے یہی آیت ممتحنہ مراد ہے (۳) بخاری کی تفسیر میں ہے: حتی قرأ النساء، وہ وہی ہے (۴) مسلم میں ہے: فتلا علینا آیۃ النساء (۵) نسائی میں ہے: بایعونی علی ما بایع علیه النساء أن لا یشرکن باللہ شیئا (۶) طبرانی میں ہے: بایعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم علی ما بایع علیه النساء یوم فتح مکۃ، ان سب روایات سے معلوم ہوا کہ بیعت عبادہ بہت بعد میں واقع ہوئی ہے۔

اب سوال یہ کہ بعض روایات میں عقبہ کی بیعت کا ذکر ہے، حافظ ابن حجر نے اس کا جواب دیا کہ بیعۃ العقبۃ کا ذکر صرف مہتم بالشان ہونے کی بنا پر ہے مگر الفاظِ بیعت دوسری بیعت کے ہیں اور وہ بیعتِ لیلۃ العقبۃ نہیں

ہے، بہر صورت حافظ کی رائے ہے کہ بیعتِ عقبہ نہیں، باقی جو اشکال علامہ عینی نے کیا عصابہ اور نفر سے تو اس کا جواب یہ ممکن ہے کہ بیعت عمومی نہ رہی ہو، بظاہر متبادر وہ معلوم ہوتا ہے جو حافظ ابن حجر نے فرمایا۔

مشائخ کی بیعت کا ثبوت: اب اگر کوئی اور بیعت ہے تو اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے بیعۃ المشائخ پر اس میں بھی تقریباً وہی الفاظ ہوتے ہیں، البتہ خصوصیت مقام کی وجہ سے کچھ اور الفاظ بھی آجاتے ہیں، اور بیعتِ مشائخ مسلمانوں ہی سے ہوتی ہے اور یہاں بھی مسلمانوں سے بیعت ہے، لیکن اگر بیعت عقبہ مراد ہے تو پھر بیعت مشائخ پر یہ روایت دلالت نہ کرے گی۔

لاتشر کوا باللہ شیئا: شیئا سے کیا مراد ہے؟ ظاہر ہے کہ اس سے مراد ماسوی اللہ ہے جس کو معبود بنائے گویا کہ شرک سے منع کیا، اور شرک سے شرک جلی مراد ہے اور یہی مراد ہوتا ہے جب علی الاطلاق شرک بولا جائے، علامہ طیبی نے شرک خفی یعنی ریاء مراد لیا ہے یہ بعید ہے۔

لاتقتلوا أولادکم: خاص طور سے قتل اولاد سے منع کیا گو اور بھی فواحش تھے اس لئے کہ یہ قتل نہایت شدید ہے کہ زندہ درگور کرتے تھے تو شدت کی وجہ سے خاص طور پر بیان کیا، یا اس وجہ سے ذکر کیا کہ اس میں دو قباحت ہے، ایک قتل نفس اور دوسرے قطع رحم، تیسری وجہ یہ ہے کہ اولاد کو قتل اس لئے کرتے تھے کہ کھانے کو کہاں سے دیں گے، لڑکی والا اس لئے قتل کرتا تھا کہ میرا کوئی داماد بنے گا یہ انسانیت کی کمی کی دلیل تھی، اس لئے اس سے منع کیا۔

ببھتان تفترونہ: بہتان اس جھوٹ کو کہتے ہیں جو سامع کو حیرت میں ڈالے۔

بین أیدیکم وأرجلکم: ایدی اور ارجل سے کیا مراد ہے؟ اس میں چار وجہ ہیں (۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ایدی اور ارجل کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا کہ عامۂ افعال کا صدور انہی سے ہوتا ہے، منہ سے کوئی برائی کرتا ہے اور سزا دے تو بھی ذلک بما کسبت یداک کہتے ہیں حالانکہ منہ نے کیا ہے (۲) أیدیکم وأرجلکم سے مراد آمنے سامنے ہے یعنی منہ در منہ برائی کرو، یہ امام خطابی نے ذکر کیا ہے اس پر محمد بن اسماعیل تیمی نے اشکال کیا کہ بھائی! بین الایدی بولکر تو آمنے سامنے کے معنی لیتے ہیں لیکن ارجل کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے، علامہ کرمانی نے اس کا جواب دیا کہ مقصود ایدی ہے لیکن ارجل کو تاکید کے لئے ذکر کیا، حافظ

ابن حجر فرماتے ہیں کہ اگر ارجل کا لفظ اس کے لینے کا مقتضی نہیں ہے تو مانع بھی نہیں ہے (۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے مراد قلب ہے، قلب پہلے لمبا چوڑا پلان بناتا ہے کہ کسی کو غلط سلط سنانا ہو تو پہلے گھڑتا ہے اور قلب ایدی اور ارجل کے بیچ میں ہے، (۴) بین ایدیکم سے مراد حال اور ارجل سے مراد استقبال ہے یہ عارف بن ابی جمرہ نے بیان کیا (۵) امام ابو عبید ہروی کتاب الغریبین میں لکھتے ہیں کہ اصل میں یہ بیعت نساء میں تھا، عورتیں یہ کرتی تھیں کہ زنا کرا کر بچہ ہوتا تو اپنے خاوند کی طرف منسوب کرتی، اب یہ جملہ مردوں کی بیعت میں بولا گیا تو اس کی توجیہ کی ضرورت ہوئی۔

لا تعصوا في معروف: معروف وہ شئ ہے جس کا حسن شریعت سے معلوم ہو خواہ اوامر کے قبیل سے ہو یا نواہی کے قبیل سے، سوال یہ ہے کہ کس کی نافرمانی اور عصیان سے منع کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری میں دوسری جگہ ہے: **لا تعصوني في معروف**، اس پر اشکال یہ ہے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ خدانخواستہ حضور اکرم ﷺ غیر معروف کا بھی حکم کرتے ہیں، اس کا جواب علامہ نووی نے دیا کہ ممکن ہے کہ عبارت مقدر ہو **لا تعصوني ولا أحدا من أولي الأمر في المعروف** یعنی میری نافرمانی مطلق مت کرو اور اولو الامر کی معروف میں نافرمانی مت کرو اس لئے کہ ان سے غیر معروف کا امر ممکن ہے (۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مقصد نبئ اکرم ﷺ کا ایک باریک امر پر متنبہ کرنا ہے اور وہ امر غامض یہ ہے کہ کسی کی اطاعت جب ہوگی جبکہ اللہ تعالی کے حکم کے مطابق حکم دیں اور اگر اللہ کے حکم کے خلاف حکم دیں تو اطاعت نہ کرے، حضور ﷺ نے فرمایا ہے: **لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**، مولانا ضیاء الحق صاحب فرماتے ہیں۔

اطاعت معصیت میں غیر خالق کی ہے بے ادبی — کہ لا طاعة لمخلوق ہے فرمانِ رسولِ عربی

فمن وفی منکم: وفی تخفیف سے ہے، بعض روایت میں تشدید سے ہے بمعنی پورا کرنا۔

فأجره على الله: اس لئے کہ یہ بیعت بیع کے مشابہ ہے تو بندے مبایعہ کرتے ہیں کہ کریں گے تو اجر ملے گا، دوسری روایت میں اجر کی تصریح ہے: **فله الجنة**۔

ومن أصاب من ذلک شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له: اس سے معلوم ہوا کہ جتنے امورِ مذکورہ ہیں سب پر کوئی جرأت کر کے ارتکاب کرے اور دنیا میں عقاب ہو تو وہ کفارہ ہو جائے گا، اس پر اشکال یہ

ہے کہ انہیں افعال میں شرک ہے تو کوئی مرتد ہو اور ارتداد میں قتل کر دیا جائے تو قتل کفارہ بن جائے گا؟ اس کے دو جواب ہیں۔

۱۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ شرک اس سے مستثنیٰ ہے، اس کی دلیل قرآن میں ہے: (إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) اس کی حکمت یہ ہے کہ شرک مستلزم ہے اس کو کہ حق ربوبیت ادا نہ ہو، جب اللہ رب العزت ہی کو رب نہ مانا تو کیسے انعام و مغفرت کا مستحق ہوگا، اس نے خود اپنا حق فوت کر دیا۔

۲۔ طیبی فرماتے ہیں کہ شیئا سے مراد شرک جلی نہیں ہے بلکہ شرک خفی مراد ہے اور شرکِ خفی مسلمان سے ممکن ہے یعنی ریاء اس لئے کوئی اشکال نہیں، اب لا تشرکوا کا مطلب یہ ہے کہ اپنی عبادت میں ریاء پیدا نہ کرو، مگر اس پر علامہ کرمانی نے اعتراض کیا کہ کتاب و سنت کے اطلاق میں شرک توحید کا مقابل مراد ہوتا ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ طیبی نے جو بات کہی ہے اگرچہ ضعیف ہے لیکن کیا کریں، جمع بین الروایات مجبور کرتا ہے، آگے چل کر حافظ ابن حجر نے اعتراض کیا ہے کہ حدیث کا اگلا جملہ: ومن أصاب من ذالک شیئا ثم ستره الله اس کے عکس پر دال ہے، اس لئے کہ ریاء پر عقاب نہیں ہے، لہٰذا مراد شرک جلی ہے اور نووی نے جو استثناء کا قول اختیار کیا ہے وہی راجح ہے، امام طحاوی نے مشکل الآثار میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

إن شاء عفا عنه: امام مازری فرماتے ہیں کہ اس میں خوارج و معتزلہ پر رد ہے جو مرتکب کبائر کو کافر اور خارج عن الملۃ کہتے ہیں اور تردید اس طرح ہوئی کہ روایت سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبائر تحت المشیۃ ہیں، معلوم ہوا کہ ان کے لئے جہنمی ہونے کا فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہے۔

اس روایت میں فرمایا ہے: ومن أصاب من ذالک شیئا فعوقب في الدنیا اس سے معلوم ہوا کہ دنیا میں سزا کا ملنا کفارہ ہوگا اور معلوم ہوتا ہے کہ حدود کفارہ ہیں، چنانچہ امام بخاری کتاب الحدود (ص ۱۰۰۳) پر باب الحدود کفارۃ قائم کریں گے، امام بخاری نے اسی کو بیان کیا ہے۔

حدود کفارہ ہیں یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ حدود کفارہ ہیں یا نہیں؟ جمہور کی رائے ہے کہ حدود

کفارہ ہیں، چنانچہ مجاہد، زید بن اسلم، سفیان ثوری، مالک، شافعی، امام احمد وغیرہ اسی کے قائل ہیں، دوسری جماعت کی رائے ہے کہ حدود کفارہ نہیں، اس قول کو سعید ابن المسیب، صفوان بن سلیم نے اختیار کیا ہے اور یہی ابن حزم ظاہری (کمانقلہ الحافظ عن ابن حزم) اور ابو محمد بغوی اور امام ابوعبداللہ بن تیمیہ نے اپنی تفسیر میں اختیار کیا ہے۔

یہی حنفیہ کا مشہور مذہب ہے، مولانا محمد انور شاہ صاحب کشمیری کو اس میں تردد ہے کہ اصل مذہب حنفی کیا ہے؟ کتب احناف میں مختلف عبارات ہیں، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں حدود کی مشروعیت کا مقصد اصلی بدون کو ضرر پہونچانے والی چیزوں سے روکنا ہے، اور طہارہ اس کا مقصود اصلی نہیں ہے اس لئے کہ حدود کفار کے حق میں بھی مشروع ہے اور کفار محل طہارت نہیں ہیں، اس لئے معلوم ہوا کہ حدود کے دو مقصد ہیں، ایک اصلی وہ تو زجر ہے اور ثانی غیر اصلی یعنی ضمنی امر تابع ہو کر وہ تطہیر ہے۔

بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود کفارہ ہیں، چنانچہ علامہ شامی نے رد المحتار میں کتاب الحج کی باب الجنایات میں ملتقط سے نقل کیا کہ اگر کوئی شخص جنایت کر کے اس کا کفارہ دیدے تو اس کا گناہ معاف ہو جائیگا بشرطیکہ عادت نہ بنالے ورنہ اثم باقی رہے گا، اسی طرح ہدایہ کی کتاب الصیام سے بھی اشارۃً معلوم ہوتا ہے کہ کفارات سواتر ہیں اور کفارہ اور حدود ایک ہی باب کی چیزیں ہیں، صاحب بدائع نے باب التعزیر میں لکھا ہے کہ حدود کفارہ ہیں۔

امام ابوالحسن طالقانی حنفی جو قدوری کے شاگرد ہیں ان کا قاضی ابوالطیب طبری شافعی کے ساتھ مناظرہ ہوا اس میں طالقانی کا یہ قول بھی منقول ہے: أمّا ماذكرت أن الحدود كفارة فهو كماقلت، علامہ تاج الدین سبکی نے طبقات شافعیہ میں تفصیل سے مناظرہ کو ذکر کیا ہے، ایسا عجیب وغریب مناظرہ کیا کہ معلوم ہوتا کہ سب کچھ یاد ہے، بڑا علمی مناظرہ ہے، اس سے قدماء کے مناظرہ کا انداز معلوم ہوا کہ ان کا مقصد علمی تحقیق ہوتی تھی، آجکل کی طرح نہیں اسی لئے حضرت حکیم الامت تھانوی لکھتے ہیں کہ آجکل مناظرہ مفید نہیں، محقق ابن الہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ حدود زواجر ہیں مطہر نہیں ہیں، صاحب بحر، صاحب نہر فائق صاحب در المختار نے بھی یہی لکھا ہے، جب یہ بات ثابت ہے کہ راجح من حیث المذہب یہ ہے تو اب جانبین کے دلائل کی

ضرورت ہے۔

جو حضرات حدود کے کفارہ ہونے کے قائل ہیں وہ صاف اس روایت سے استدلال کرتے ہیں، اس روایت کو عبادہؓ کے ساتھ حضرت علیؓ، ابو تمیمہ ہجیمی، خزیمہ بن ثابتؓ وغیرہ بھی روایت کرتے ہیں، حضرت علیؓ کی روایت ترمذی میں، ابو تمیمہ کی روایت طبرانی میں بسند حسن، اور خزیمہ کی روایت مسند احمد میں بسند حسن مروی ہے۔

جو حضرات کفارہ نہیں مانتے ہیں ان کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے، حضور اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم فرماتے ہیں: لا أدري الحدود كفارة لأهلها أم لا، اس روایت کی تخریج کی ہے حاکم، بزار نے بطریق معمر عن ابن ابی ذئب عن سعید المقبری عن ابی ہریرةؓ، امام حاکم فرماتے ہیں: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، اس روایت پر دار قطنی نے اعتراض کیا کہ معمر سے موصولا نقل کرنے میں عبد الرزاق منفرد ہے، ہشام بن یوسف مرسلا روایت کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ آدم ابن ابی ایاس نے بھی یہ روایت ابن ابی ذئب سے موصولا نقل کی ہے، یہ روایت مستدرک حاکم میں ہے تو یہ تقویت دے رہی ہے عبد الرزاق کی روایت کو۔

اب سوال یہ ہے کہ دونوں روایت میں بظاہر تعارض ہے اس کیا جواب ہے؟ قاضی عیاض مالکی نے ان روایات متعارضہ میں جمع کیا ہے کہ حضور اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کو اولا حدود کا کفارہ ہونا معلوم نہ ہوا اور بعد میں معلوم ہوا تو اولا لا أدرى فرمایا، پھر صاف وهو كفارة فرمادیا، مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ قاضی عیاض کے نزدیک عبادہ بن صامتؓ جس بیعت کو ذکر کرتے ہیں وہ بیعت عقبہ ہے اور بیعت عقبہ ہجرت سے پہلے ہے اور حضرت ابو ہریرةؓ سن ۷ ہجری میں آئے اور خیبر کے سال اسلام لائے ہیں، تو یہ روایت لا أدري الحدود كفارة والی مؤخر ہے، اس کا جواب دیا کہ ممکن ہے کہ ابو ہریرہؓ نے براہ راست نہ سنا ہو بلکہ ایسے صحابی سے سنا ہو جو قبل بيعة العقبة موجود تھے مگر یہ جواب بدو وجہ صحیح نہیں (۱) اس وقت حدود کی مشروعیت نہیں ہوئی تھی (۲) ابو ہریرہؓ نے سماع کی تصریح کی تو سن ۷ ہجری کے بعد سنا ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ اس بیعت سے مراد بیعت عقبہ نہیں ہے بلکہ اور بیعت ہے اور ابو ہریرہؓ کی روایت مقدم ہے اور یہ روایت بعد کی ہے۔

بلکہ ایک روایت میں خود عبادۃؓ ہی سے مروی ہے: بایعنا رسول اللہ ﷺ علی ما بایع علیہ النساء یوم فتح مکۃ، تو خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت بعد کی ہی ہے، جب بالکل بعد کا قصہ ہے تو جمع بین الروایات کی وہ صورت جو قاضی عیاض نے بیان کی وہ واضح ہے اور کوئی اشکال نہ ہوگا، حاصل یہ ہے کہ حدیث ابی ہریرۃؓ اول امر میں فرمائی گئی تھی اور بعد میں اس کا علم ہوگیا تو صاف حکم فرمادیا کہ فھو کفارۃ لہ، چنانچہ مسلم میں ہے: ومن أتی منکم حدًّا فعوقب، الخ، معلوم ہوا کہ ارتکاب عقوبت پر حد شرعی قائم کردی جائے تو یہ مکفر ہوگا۔

لیکن جو اس کے قائل ہیں کہ حدود کفارہ نہیں ان کے مسلک کے پیش نظر یہ جمع مفید نہیں ہے، اب ان کے مسلک پر جمع کی کیا صورت ہے؟ اس کی مختلف صورت بیان کی گئی (۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ عبادۃؓ کی حدیث کفارات عامہ پر محمول ہے، عقوبت شرعیہ مراد نہیں، حاصل یہ ہے کہ مصائب کو مکفر قرار دیا ہے اور فعوقب میں عقاب سے مراد مصائب ہیں چنانچہ حدیث میں ہے: لایشاک شوکۃ إلّا کانت لہ کفارۃ تو یہ کفارۂ عام پر محمول ہے، یہ جواب علامہ عینی نے دیا ہے مگر اس پر اشکال ہے کہ کفارات عامہ پر حمل حدیث عبادۃؓ کے تبادر کے خلاف ہے، اس لئے کہ آگے اسی حدیث میں فرمایا: ومن أصاب من ذلک شیئا ثم سترہ اللہ الخ، ظاہر ہے کہ ایسی عقوبت جو مصیبت کے راستہ سے آئے وہ ستر کے خلاف نہیں، حالانکہ اس روایت سے معلوم ہوا کہ عقوبت ہوتی تو ستر نہ ہوتا اور مصائب کا وقوع ستر کے خلاف نہیں مثلاً کسی نے زنا یا سرقہ کیا اور راز فاش نہ ہوا لیکن عقاب مسلط فرمایا کہ کسی بلاء ناگہانی میں گرفتار کرلیا گیا یا بیمار ہوگیا یا مال ختم ہوگیا تو عقاب بھی ہوا اور ستر بھی باقی رہا حالانکہ سیاق دال ہے کہ عقاب ستر کے خلاف ہے۔

حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ بعض امراض انسان کی رسوائی کا سبب بنتے ہیں، مثلاً ایسے مرض میں مبتلا ہوا جس سے قلوب سمجھ لیں کہ یہ کسی معصیت کا سبب ہے، جواب تو ہوگیا لیکن اشکال باقی رہ جاتا ہے کہ مصائب شدیدہ آتے ہیں اور عقاب کا وہم نہیں ہوتا ہے، اولیاء اللہ اور بزرگوں کو دق وغیرہ لگتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ معصیت کا ثمرہ نہیں، مزید یہ ہے کہ مسلم میں ہے ومن أتی منکم حدًّا تو حد کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ آگے عقاب حد ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان ایسے جرم کا اعتراف کرے جو موجب حد ہے اور اس پر یہ حد قائم کردی جائے تو یہ حد کفارہ ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ تبادر سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس سے مصائب مراد

نہیں۔

ایک سوال (تکملہ کے طور پر) یہ ہے کہ اگر اس کو مان لیں کہ عقاب سے مراد مصائب سماویہ ہیں تو کیا بات ہے کہ مصائب سماویہ کو مکفر مانتے ہیں اور حدود کو مکفر نہیں مانتے ہیں، یہ بھی تو مصیبت ہے کہ کوئی قتل کردے اور قصاصاً قتل کیا جائے تو جان بھی ختم ہے، اسی طرح رجم میں ہے، سرقہ میں قطع ید ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ، سارے مصائب ہیں بلکہ بعض مصائب تو جان لیوا ہیں، ان کو کیوں مکفر نہیں کہتے؟

اس کا جواب (۱) مولانا محمد انور شاہ صاحب نے دیا کہ اصل بات یہ ہے کہ یہ مصائبِ سماویہ ظاہر الاسباب نہیں یعنی انسان کو معلوم نہیں کہ یہ مصیبت کس وجہ سے ہے، ممکن ہے کہ فطری طور پر سوال ہو کہ اس وجہ سے مصیبت میں مبتلا ہوا تو اس کا جواب دیا کہ یہ معاصی کے لئے مکفر ہیں، بخلاف ان معاصیٔ مذکورہ کے کہ یہ متعین ہیں اور ان کی حد بھی متعین ہے اس لئے وہاں مقام سوال نہیں کہ کس وجہ سے مصیبت میں مبتلا ہوا۔

لیکن اس جواب میں اشکال یہ ہے کہ محض عدم علم (یعنی یہ معلوم نہ ہونا) اس کو نہیں چاہتا کہ وہ مکفر ہو اور علم ہو تو مکفر نہ بنے، یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ عدم علم بسبب المصیبۃ تکفیر میں دخیل نہیں ہے جبکہ ان معاصی پر عقوبت شرعیہ ہے، جب اپنے عمل کی سزا چکھ لی تو اس کا اثر زائل ہونا چاہئے، باپ بچے کو سزا دیتا ہے پھر اس کا اثر زائل ہو جاتا ہے، اسی طرح یہ معاصی ایسے ہیں جو حق تعالیٰ شانہ کے سخط وناراضگی کا سبب ہیں تو اس کے لئے حد مقرر کردی، جب حد قائم کردی جائے تو پھر معصیت کا اثر زائل ہو جانا چاہئے؟

حضرت اقدس شیخ الہند نے اس کا جواب دیا کہ اصل بات یہ ہے کہ مصائب میں مکفر ہونا وارد ہے وہاں معاصی کی تعیین نہیں ہے اور یہاں معاصی متعین ہیں اس لئے علی التعیین نہیں کہہ سکتے کہ یہ مکفر ہیں **وفیہ أیضا بُعد لا یخفی۔**

(۲) بعض حضرات نے اصل روایت کا دوسرا جواب دیا کہ عبادہ بن صامتؓ کی حدیث میں جو یہ فرمایا: **فھو کفارۃ لہ**، اس **فعوقب فھو کفارۃ لہ** سے مراد یہ ہے کہ آدمی جس طرح مصیبت میں مبتلا ہو اور سامنے نظر آئے کہ شدید سزا ہونے والی ہے تو بعید نہیں ہے کہ توبہ کرے حتی کہ بعض وقت موت کو سامنے منڈلاتا ہوا دیکھے تو توبہ کرلے گا، توبہ بھی نہ کرے یہ ایک مسلمان سے بعید ہے، تو حدود وعقاب سبب وذریعہ بنا توبہ کا، اس

سبب کی وجہ سے مکفر بنانہ کہ بذات خود کفارہ بنا، یہ محقق ابن الہمام کا جواب ہے۔

(۳) امام طحاوی فرماتے ہیں کہ بعض معاصی ایسے ہوتے ہیں جن پر صرف مؤاخذۂ اخرویہ ہے اور بعض ایسے ہیں جن کے ساتھ مصائب اخرویہ کے ساتھ مصائب دنیویہ بھی ہوتی ہیں، تو ممکن ہے کہ یہ معاصی ایسے ہوں جن میں دونوں میں مؤاخذہ ہو، اب کسی نے ان کا ارتکاب کیا تو دونوں عقاب کے مستحق ہونگے لیکن جب یہ حد قائم کردی گئی تو اس کی وجہ سے مؤاخذۂ دنیویہ ساقط ہو جائے اور ممکن ہے کہ مؤاخذہ اخرویہ باقی رہے، تو اقامت حدود کے بعد مؤاخذۂ دنیویہ معاف ہے لیکن مؤاخذۂ اخرویہ باقی رہنا ممکن ہے، یہ امام طحاوی کا جواب ہے۔

(۴) چوتھا جواب مولانا انور شاہ صاحب نے دیا کہ اصل بات یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو یہ معلوم تھا عموم آیات وروایات سے کہ مصائب مکفر ہیں لیکن علی التعیین معلوم نہ تھا کہ حدود بھی ان معاصیٔ متعینہ کے لئے مکفر ہیں یا نہیں، اب جب آپ نے فهو كفارة له فرمایا تو نصوص عامہ پر نظر کرتے ہوتے یہ فرمایا، جیسے جب حمر کی زکوۃ کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا کہ اس میں صراحۃً کوئی حکم نہیں اترا ہے، إلا الآية الجامعة الفاذة: ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، تو ممکن ہے کہ یہاں بھی اس میں عمومی علم تھا، اس کے تحت آپ ﷺ نے یہ حکم لگایا کہ یہ بھی مکفر ہیں، اور لا أدري الحدود كفارة لأهلها أم لا جب فرمایا جبکہ آپ ﷺ نے اس طرف نظر کی کہ تعیین سے ان میں مکفر کا علم نہیں ہوا۔

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ حدود کفارہ نہیں، وہ مختلف دلائل قرآنیہ اور حدیث پیش کرتے ہیں۔

اول دلیل آیۃ المحاربۃ ہے، اللہ تعالی فرماتے ہیں: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) الآیۃ، اس آیت سے استدلال بایں طور کیا کہ گناہ کی سزا وغیرہ ہوگی مگر جو لوگ کہ تائبین ہیں، تو تائبین کا استثناء کیا عذاب عظیم سے اور عذاب عظیم آخرت میں ہوگا، معلوم ہوا کہ اقامت حدود سے معاصی ساقط نہیں ہوتے بلکہ توبہ واجب ہے، مگر اس آیت سے استدلال بہ چندوجوہ صحیح نہیں۔

(۱) اس آیت کے شان نزول میں مشہور قول یہ ہے کہ عرنیین کے بارے میں اتری ہے اور وہ مرتد تھے، تو اس آیت کا تعلق کفار سے ہوا لہٰذا اس سے مسلمانوں کے سلسلہ میں استدلال کیسے صحیح ہے؟ اس کا جواب دیا کہ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد، لہٰذا سارے قطاعِ طریق کو شامل ہے، مومن ہو یا کافر، تو مؤمن کا بھی یہی حکم ہے، چنانچہ امام مالک سے مروی ہے کہ یہ آیت قطاعِ طریق کے بارے میں اتری ہے۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا کہ اس آیت میں یہ فرمایا: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ) الخ، اس لفظ میں دلالت یہ ہے کہ یہ استثناء عذاب عظیم سے نہیں ہے بلکہ عذاب دنیا سے ہے، اب مطلب یہ ہے کہ محاربین کی سزا قتل و حرب ہے لیکن اگر توبہ کرلیں تو یہ جزاء طاری نہ ہوگی، یعنی حق اللہ معاف ہو کر جس حق کی معافی کے متعلق توبہ کو مقید کیا ہے یہ وہی حق ہے جو دنیا میں ہے، اس لئے کہ من قبل أن تقدروا علیهم فرمایا اور انسانوں کو قدرت دنیا میں ہے تو اس کا تعلق عذاب دنیا سے ہے، ظاہر ہے کہ اس سے استدلال کہ عذاب اخروی سے استثناء ہے یہ صحیح نہیں ہے، یہ واضح اشکال ہے اور بھی اعتراضات ہیں۔

دوسرا استدلال آیت سرقہ سے کیا: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) ظاہر ہے کہ قطع ید جب ہو گیا اور کفارہ ہو گیا تو پھر فمن تاب و أصلح فرمانے کی کیا ضرورت؟ یہ جب صحیح ہوگا جبکہ مکفر تسلیم نہ کریں؟ لیکن اس پر وہی اشکال ہے کہ آیت میں یہ فرمانا فمن تاب یہ حال کے متعلق ہو تو استدلال ہے اور استقبال کے متعلق ہو تو استدلال صحیح نہیں، گویا مطلب یہ ہے کہ سارق کے ہاتھ کاٹیں لیکن اگر توبہ کرلیں آئندہ کے لئے تو حق تعالیٰ درگذر فرمائیں گے اور مؤاخذہ نہیں کریں گے۔

اس اشکال پر اشکال یہ ہے کہ آگے آیت ہے: (إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) ظاہر ہے کہ جس سے مغفرت کا تعلق ہے وہ امر موجود ہے، جب انسان تائب ہو گیا تو اب مغفرت کا تعلق ظاہر ہے کہ معصیت موجودہ سے ہے تو معلوم ہوا کہ مکفر نہیں ورنہ ربط نہ ہوگا۔

تیسرا استدلال آیت زنا سے ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

مِائَةَ جَلْدَةٍ) إلى قوله (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) کہ اگر زنا کا ارتکاب کریں تو ان کو اذیت دو یعنی حد قائم کرو پھر استثناء کیا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ توبہ کی وجہ سے سقوط حد نہ ہوگا، معلوم ہوا کہ مغفرت توبہ پر مرتب ہے سزا پر نہیں چنانچہ ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ ایک آدمی کو چوری میں پکڑا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کٹوا کر فرمایا: تب واستغفر، اب اگر حد کفارہ بن گیا تو توبہ واستغفار کس چیز کے لئے ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ استقبال کے لئے توبہ کا امر ہو، اس لئے اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

(ص ۷) باب من الدین الفرار من الفتن

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم: يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ.

ترجمہ: باب، فتنوں سے دور بھاگنا دین میں داخل ہے۔

حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ وہ دن قریب ہے جب مسلمان کا سب سے بہتر مال ایسی بکریاں ہوں جنہیں لے کر وہ پہاڑ کی چوٹیوں یا پانی کے گرنے کی جگہوں پر چلا جائے تاکہ فتنوں سے اپنے دین کی حفاظت کر سکے۔

تشریح: امام بخاری نے کبھی من الإیمان، کبھی من الإسلام، کبھی من الدین کا ترجمہ قائم کیا ہے لیکن ان میں کوئی تخالف نہیں ہے، میں بتلا چکا کہ امام بخاری کے نزدیک سب ایک ہے، صرف تعبیرات مختلف ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ اور اسلام کی تفسیر امور خمسہ سے کی جن میں شهادة أن لا إله إلا الله بھی ہے، اور بعینہ ان امور کو حدیث وفد عبد القیس میں ایمان کی تفسیر میں بیان کیا ہے، امام مصنف نے من الدین کا ترجمہ خاص طور سے اس لئے منعقد کیا کہ حدیث میں بھی دین کا لفظ ہے، روایت ذکر کی اور وہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک زمانہ آئے گا کہ آدمی پہاڑ پر بکریوں وغیرہ کو لے کر بھاگے گا اور دین

کی حفاظت کرے گا۔

امام نووی نے امام بخاری پر اعتراض کیا کہ روایت سے ترجمہ ثابت نہیں، اس لئے کہ روایت دلالت کرتی ہے کہ دین کو بچانے کے لئے فتنوں سے بھاگے، کہیں دین کو مجروح نہ کردے اور ترجمہ دلالت کرتا ہے کہ یہ دین میں سے ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ فرار دین کی وجہ سے ہے تو اس پر دین کا اطلاق کر دیا، جب دین کے سبب سے فرار ہے تو مسبب پر سبب کا اسم بول دیا، یہ من قبیل اطلاق السبب علی المسبب ہے، علامہ کرمانی، حافظ ابن حجر نے اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ امام بخاری پر اعتراض جب ہے جبکہ من کو تبعیضیہ یا جنسیہ مانیں، اگر من ترجمہ میں ہے اور اسکو ابتدائیہ مانیں تو اعتراض نہیں ہوگا، اس لئے کہ اب حاصل ترجمہ یہ ہوگا، الفرار من الفتن منشأہ الدین تو ظاہر ہوگیا کہ فرار من الفتن دین کی وجہ سے ہے، اب روایت و ترجمہ میں مطابقت ہوگئی اس لئے کہ روایت میں بھی ہے کہ دین کو لے کر فرار ہونا ہے۔

لیکن بھائی! اگر من کو ابتدائیہ مانیں تو توافق تو ہو جائے گا لیکن حاصل یہ نکلے گا کہ دین منشاء ہے فرار کا، معلوم ہوا کہ دین اور ہے فرار اور ہے، یہ دین سبب بن گیا فرار کا، لیکن اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ امام بخاری جن چیزوں پر دین کا اطلاق کرتے ہیں صراحۃً یا اشارۃً تو اگرچہ فرار کا دین سے ہونا صراحۃً نہیں لیکن چونکہ اس کی وجہ سے ہے اس لئے یہ فرار دین سے ہوگا۔

حدثنا عبد اللہ: اس سند کے سارے روات مدنی ہیں، ابو سعید خدریؓ کا نام سعد بن مالک بن سنان ہے، حافظ ابن حجر کے قول پر بخاری میں ان کی ۶۶ روایات ہیں، علامہ کرمانی نے ان کی ۶۲ روایات ذکر کی ہیں۔

یوشک أن یکون خیر مال المسلم غنم: أي یقرب، خیر یکون کی خبر ہے اور غنم اس کا اسم ہے، دوسری روایت اصیلی کی غنماً ہے، اب خیر یکون کا اسم ہے اور غنماً اس کی خبر ہوگی، ابن مالک نے تیسرا احتمال پیدا کیا کہ خیر بھی مرفوع ہے اور غنم بھی مرفوع ہے، اول جملہ مبتدا خبر مل کر یکون کی خبر ہوگی اور یکون میں ضمیر شان اسم ہے پھر یہ جملہ فعلیہ ہوگا لیکن یہ ترکیب جو ابن مالک نے بتلائی ہے روایۃً ثابت نہیں۔

یتبع بہا شعف الجبال و مواقع القطر: یعنی دین کو لے کر پھرتا رہے، شعف فتح شین و عین سے شعفۃ کی جمع ہے بمعنی چوٹی، مواقع القطر، وادی، اس سے معلوم ہوا کہ فتن کے مواقع میں گوشہ نشینی اولیٰ ہے، آدمی

دوحال سے خالی نہیں یا تو ان فتن کے انسداد پر قدرت ہے یا نہیں، اگر قدرت ہے تو حسب حالت اختلاط فرض عین یا فرض کفایہ ہو گا، اور اگر فتنہ کے ازالہ کی قدرت نہیں تو اختلاف ہے کہ عزلت اولی ہے یا صحبت اولی ہے؟ امام شافعی وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی مخالطت اولی ہے اس لئے کہ اس کے منافع متعدی ہیں، ایک مسلمان کی اعانت، اغاثت، عبادت وغیرہ کر سکتا ہے، تعلیم و تعلم کا سلسلہ بھی جاری رہ سکتا ہے اور تکثیر سوادِ بھی ہے، تلقاءِ ھیبت علی الکفار بھی ہے اس لئے مخالطت اولی ہے عزلت سے، اور ایک جماعت اس کے خلاف کہتی ہے کہ عزلت اولی ہے۔

جو یہ کہتے ہیں کہ مخالطت اولی اور افضل ہے ان کا استدلال صحابہؓ کے عام عمل سے ہے کہ انہوں نے اختلاط کیا، نیز ترمذی میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من المؤمن الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم، ایک مرتبہ ڈاکٹر ٹیگور نے اپنی تصویر اخبار میں شائع کی کہ دریا کہ کنارہ تنہا بیٹھا بانسری بجارہا ہے۔

ڈاکٹر اقبال نے اس پر یہ شعر کہا:

میاسا بر لب ساحل کہ آنجا ہوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا خلط وبا موجش در آویز حیات جاوداں اندر ستیز ست

اور جو اس کے قائل ہیں کہ عزلت اولی ہے، ان کا استدلال ابو سعید خدریؓ کی اس روایت سے ہے، لیکن محققین کی رائے ہے کہ حالات کے اختلاف سے احکام مختلف ہوں گے، اگر اسے عزلت اچھی معلوم ہوتی ہے اور اس میں اس کے دین کی حفاظت ہے تو خلوت کرلے ورنہ مخالطت ہی اولی ہے۔

امام بخاری نے کتاب الفتن میں ص ۱۰۵۰ پر باب التعرّب في الفتن مقرر کیا ہے جس میں یہ بتلایا کہ بادیہ نشینی اولی ہے، البتہ تیار رہے کہ اسلام کے خلاف آواز اٹھے اور طاقت ہو تو اعانت اور نصرت کرے، باقی خواہ مخواہ ہاتھ دیتا رہے تیلی کے بیل کی طرح یہ بیوقوفی ہے ویسے موت مرداں بہتر ہے، تو حالات کے اختلاف پر احکام کا مدار ہے اور اصل کلام تو اس کی جگہ آئے گا، واللہ اعلم۔

(ص ۷) باب قول النبي ﷺ أنا أعلمكم بالله

وأن المعرفة فعل القلب لقول الله تعالى (وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بنُ سَلَامٍ قَالَ: أَنَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِذَا أَمَرَهُمْ، أَمَرَهُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا يُطِيقُونَ، قَالُوا: إِنَّا لَسْنَا كَهَيْئَتِكَ يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ اللهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، فَيَغْضَبُ حَتَّى يُعْرَفَ الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: إِنَّ أَتْقَاكُمْ وَأَعْلَمَكُمْ بِاللهِ أَنَا.

ترجمہ: باب، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ میں تم میں سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کا جاننے والا ہوں اور یہ کہ معرفت دل کا فعل ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے لیکن اللہ تعالیٰ ان چیزوں کے بارے میں تم سے مواخذہ کرے گا جن کا تمہارے قلوب نے کسب کیا ہے۔

حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب صحابہ کو حکم فرماتے تو ایسے اعمال کا حکم فرماتے تھے جن کو وہ کرسکتے ہوں، صحابہ نے عرض کیا یارسول اللہ! ہم آپ کی طرح نہیں بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی گزشتہ اور آئندہ کی تمام لغزشوں کو معاف فرمادیا ہے اس پر آپ غصہ ہوتے حتی کہ غصہ آپ کے چہرہ مبارک سے عیاں ہوتا پھر آپ فرماتے کہ تم میں اللہ تعالیٰ سے سب سے زیادہ ڈرنے والا اور اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ جاننے والا "میں" ہوں۔

تشریح: باب مضاف اور قول النبی مضاف الیہ ہے، مصنف نے یہ باب ذکر فرمایا لیکن شراح کو اس پر بڑا اشکال ہوا کہ یہ باب بظاہر کتاب العلم میں ہونا چاہئے، کتاب الایمان میں امام بخاری نے کیوں ذکر کیا ہے؟ شراح نے اس کا جواب دیا۔

(۱) حاصل جواب جس کو حضرت شیخ الہند نے اختیار کیا ہے کہ اصل میں امام بخاری کا مقصد تصدیق قلبی میں زیادت ونقص ثابت کرنا ہے، اس طریق پر کہ علم میں کمی زیادتی أنا أعلمکم باللہ سے ثابت ہے اور تصدیق علم کی طرح فعل قلب ہے۔

(۲) عامۂ شراح کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کا مقصد کرامیہ کی تردید ہے جو صرف قول کو ایمان کہتے ہیں، تصدیق وعمل کو داخل نہیں مانتے ہیں، امام بخاری نے بایں طور تردید کی کہ حضور اکرم ﷺ نے أنا أعلمکم باللہ فرمایا، اور علم باللہ سے تصدیق مراد ہے، تو علم باللہ تصدیق باللہ کے مرادف ہے اور تصدیق باللہ ایمان ہے تو علم باللہ بھی ایمان ہوگا، اور ایمان کے لئے تصدیق لازمی ہے، اور چونکہ اس سے عالمیت بھی

ثابت ہوتی ہے تو علمی تفاضل بھی ثابت ہوگا، علامہ عینی، کرمانی، حافظ ابن حجر وغیرہم کے کلام میں یہی دو غرض مذکور ہیں، ایک تو کرامیہ پر رد کرنا اور دوسرے زیادت و نقص بتلانا۔

اسی کو آگے چل کر فرماتے ہیں: وأن المعرفة فعل القلب یعنی اعتقاد ضروری ہے، اب چونکہ معرفت پر فعل قلب ہونے کا دعویٰ کیا اس لئے اس کی دلیل پیش کی (وَلٰـــكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) تو کسب اعمال کا انتساب قلب کی طرف کیا اور کسب فعل کے معنی میں ہے، معلوم ہوا کہ قلب بھی فعل سے متصف ہے تو جو معرفت قلب میں ہوتی ہے وہ بھی فعل ہے۔

امام بخاری پر یہ اعتراض ہے کہ جو آیت ذکر کی کہ یہ آیت تو اَیمان (بفتح الهمزة جمع يمين) کے سلسلہ میں اتری ہے، اور یہاں مسئلہ اِیمان (بکسر الهمزة) کا ہے تو بھلا جو آیت اَیمان کے بارے میں اتری ہو اس سے اِیمان پر کیسے استدلال کیا گیا ہے؟ حافظ ابن حجر نے اس کا جواب دیا کہ اس سے امام بخاری کا استدلال اس پر مبنی ہے کہ اِیمان بالکسر میں اصل تصدیق باطنی ہے جو فعل قلب ہے، اور اَیمان بالفتح میں بھی مدار فعلِ قلب پر ہے، حافظ فرماتے ہیں شاید امام بخاری نے زید بن اسلم کی تفسیر کی طرف تلمیح کی ہے، انہوں نے آیت کریمہ: (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ) کی تفسیر میں فرمایا: هو قول الرجل إن فعلت كذا فأنا كافر، قال: لا يؤاخذ الله بذلك حتى يعقد به قلبه، حافظ فرماتے ہیں: فظهرت المناسبة بين الآية والحديث وظهر وجه دخولهما في مباحث الإيمان فإن فيه دليلا على بطلان قول الكرامية، وأن الإيمان قول فقط، ودليلا على زيادة الإيمان ونقصانه لأن قوله ﷺ أنا أعلمكم بالله ظاهر في أن العلم بالله درجات وأن بعض الناس فيه أفضل من بعض، وأن النبي ﷺ منه في أعلى الدرجات، والعلم بالله يتناول ما بصفاته وما بأحكامه وما يتعلق بذلك، فهذا هو الإيمان حقا، انتهى.

(۳) حضرت علامہ سندی نے اس ترجمہ کی شرح فرمائی، وہ فرماتے ہیں کہ ایمان میں جو کمال ہوتا ہے وہ معرفت کے کمال سے ہوتا ہے، جب معرفت میں کمی زیادتی ہوگی تو ایمان میں بھی کمی وزیادتی ہوگی، اس پر ممکن ہے کہ یہ اشکال کریں کہ امام بخاری ماقبل میں یہ بتلا آئے کہ ایمان قول و عمل کا نام ہے اور معرفت قول و عمل نہیں ہے تو اس کے تفاوت سے ایمان کا تفاوت کیسے ثابت ہوگا؟ اسپر فرمایا: وأن المعرفة فعل القلب، اب کوئی

کہے کہ فعل کا صدور جوارح سے ہوتا ہے قلب سے کیسے ہوگا؟ تو امام بخاری نے آیت سے ثابت کیا کہ قلب کے لئے بھی فعل ہے، مسئلہ ایمان میں کسب کی نسبت قلب کی طرف کی اور کسب فعل ہے تو فعل کی نسبت بھی قلب کی طرف ہوئی تو معرفت کا فعل ہونا ثابت ہوا، حاصل یہ ہے کہ فعل افعالِ جوارح سے مخصوص نہیں بلکہ قلب سے بھی فعل کا صدور ہو سکتا ہے لہٰذا مصنف کا مدعی ثابت ہے کہ ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے چونکہ معرفت میں بھی کمی زیادتی ہوتی ہے اور وہ فعل قلب ہے۔

(۴) میرا خیال یہ ہے کہ امام بخاری اس ترجمہ الباب سے تصدیق باطنی میں کمی زیادتی بتلاتے ہیں اور یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اس لئے ثابت کیا، حاصل اختلاف ماقبل میں بتلا چکا کہ جمہور محدثین اور امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور خوارج و معتزلہ کے یہاں ایمان مرکب ہے اقوال وافعال واعمال سے، اور عامۂ متکلمین کے یہاں ایمان مرکب نہیں ہے یہی امام ابو حنیفہ سے منقول ہے، امام ابوالحسن اشعری، ابو منصور ماتریدی کا یہی قول ہے۔

اب یہ کہ ایمان زیادت و نقص کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ جمہور محدثین نے اس کا اقرار کیا ہے کہ ایمان زیادت و نقص کو قبول کرتا ہے لیکن معتزلہ و خوارج اور متکلمین نے انکار کیا ہے، باقی جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایمان کمی زیادتی قبول نہیں کرتا ہے ان میں سے بعض نے کہا کہ یہ نزاع لفظی ہے، اس لئے کہ جن کے یہاں کمی زیادتی قبول کرتا ہے وہ اعمال کے اعتبار سے ہے اور جو منکر ہیں وہ تصدیق باطنی میں زیادت و نقص کے منکر ہیں، امام بخاری بتلاتے ہیں کہ جیسے ایمان میں کمی زیادتی باعتبار اعمال کے ہے اسی طرح نفسِ تصدیق بھی کمی زیادتی قبول کرتی ہے اور یہ وہی معرفت قلبیہ ہے جو کمی زیادتی قبول کرتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ وہ معرفت اختیاریہ ہو، معرفت اضطراری نہ ہو۔

نیز یہ کہ نفس تصدیق بھی کمی زیادتی قبول کرتی ہے یا نہیں؟ امام احمد فی روایۃ فرماتے ہیں کہ کمی زیادتی قبول کرتی ہے، حافظ ابن رجب حنبلی نے اسے اصح القولین عن الامام احمد کہا ہے، شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ، حافظ ابن رجب نے اسے راجح کہا ہے، امام ابوزکریا نووی، صفی الدین ہندی، سیف آمدی نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام بخاری بھی یہی بتلاتے ہیں کہ تصدیق و معرفت کی زیادتی قبول کرتی ہے، اسی لئے أنا أعلمکم باللہ فرمایا، اور

علم باللہ سے مراد تصدیق باللہ ہے، اس میں زیادتی ثابت ہوئی تو کمی بھی ثابت ہوئی، اس طور پر امام بخاری کا مقصد ثابت ہوا۔

یہاں دو بات اور سنئے (۱) اس باب کی باب سابق سے مناسبت کیا ہے؟ (۲) انسان پر اول فرض کیا ہے؟ معرفت یا نظر و فکر۔

اس باب کی مناسبت باب سابق سے علامہ قسطلانی نے بتلائی کہ ماقبل میں بتلایا کہ دین کو لے کر فرار من الفتن دین کے اندر داخل ہے، اور آدمی فتنوں سے اسی قدر بھاگے گا جس قدر علم باللہ اور معرفت باللہ اس کی قوی ہوگی۔

اوّل فرض معرفت یا فکر و نظر؟ دوسری بات رہ گئی کہ انسان پر اول فرض معرفت ہے یا فکر و نظر؟ امام الحرمین اختلاف نقل کر کے فرماتے ہیں کہ منقدح من حیث الدلیل یہ ہے کہ قصد و ارادہ کے اعتبار سے معرفت مقدم ہے، انسان ایمان کے باب میں معرفت کا قصد کرے لیکن عمل واختیار کے اعتبار سے نظر و فکر مقدم ہے، اوّلاً دلائل کو استعمال کریگا جب ہی معرفت حاصل ہوگی اور اس پر تقریباً اجماع نقل کر دیا کہ جو خطاباً مقصوداً واجب ہے وہ معرفت ہے البتہ نظر و فکر بھی واجب ہے۔

حافظ ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے کہ ان کے مخالفین نے اس کے خلاف پر اجماع نقل کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ صحابہ اور عہد اول کے لوگ ان چیزوں سے نا آشنا تھے پھر بھی ایمان کو معتبر مانا، لیکن امام الحرمین کے متبعین نے یہ جواب دیا کہ صحابہؓ پہلے کفر میں تھے اور کفر کی طرف سے مناظرہ کرتے تھے، اب جب کفر چھوڑا فکر و نظر کے بعد ہی چھوڑا لیکن یہ بصیرت اجمالی ہے، حالانکہ آپ جسے ثابت کرتے ہو وہ بصیرت تفصیلی ہے، عارف ابن ابی جمرہ نے علامہ ابو الولید الباجی سے انہوں نے ابو جعفر سمنانی سے جو اکابر اشاعرہ میں سے ہیں فرمایا کہ یہ معتزلہ کے مسائل میں سے ہے جو اہل سنت میں رہ گیا۔

حدثنا محمد بن سلام: یہ سلام تخفیف لام سے ہے، علامہ نووی، کرمانی نے اسی کو راجح کیا ہے، امام نووی نے اکثر حضرات سے یہ نقل کیا ہے، لیکن بعض حضرات کہتے ہیں کہ تشدید راجح ہے، امام زکی الدین منذری نے اثبات تشدید میں مستقل رسالہ لکھا ہے لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ معتمد اس کے خلاف ہے۔

إذا أمرهم أمرهم من الأعمال: ہمارے نسخہ میں أمرهم مکرر ہے، عامۃً اس روایت میں ایک مرتبہ ہے، چنانچہ مسند احمد، اسماعیلی میں ایک مرتبہ ہے، تو مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ صحابہ کو ایسے اعمال کا امر کرتے جس کی طاقت ہوتی اور آسانی سے مداومت کرسکیں تو صحابہؓ حضور ﷺ سے عرض کرتے یہ اعمال آپؐ کے لئے تو کافی ہیں کہ آپ کے گناہ معاف ہیں لیکن ہم کو تو ضرورت ہے ترقی وغیرہ کے لئے، اور اگر أمرهم دو مرتبہ ہے تو اول إذا أمرهم شرط ہے اور دوسرا أمرهم جواب ہے، اور قالوا دوسرا جواب ہے، یعنی جب حضور اکرم ﷺ امر کرتے تو اعمال شاقہ کا امر نہیں کرتے مگر صحابہؓ کہتے: إنا لسنا کهيئتک يا رسول الله!

چنانچہ ایک مرتبہ صحابہؓ میں سے چند افراد جمع ہوئے اور باہم معاہدہ کیا جیسا کہ کتاب النکاح میں روایت آئے گی، ایک نے کہا کہ ہمیشہ روزہ رکھیں گے، دوسرے نے کہا کہ ہمیشہ ساری رات عبادت کریں گے، تیسرے نے کہا کہ بیوی کے پاس ہی نہ جائینگے، حضور اکرم ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی تو ناراض ہوئے اور فرمایا کہ میں کھانا بھی کھاتا ہوں اور پیتا بھی ہوں، سوتا بھی ہوں، اور وہ تین آدمی سعید بن المسیب کی مرسل روایت میں ہے کہ عثمان بن مظعونؓ، علی بن ابی طالبؓ، عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ہیں، اس پر اشکال یہ کیا گیا کہ عثمان بن مظعونؓ کی وفات پہلے ہوچکی ہے اور عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ان کی وفات کے بعد مدینہ آئے ہیں۔

إن الله قد غفر لک: اس سے معلوم ہوا کہ انبیاء سے معاصی کا صدور ہوسکتا ہے، یہاں چند چیزیں ہیں (۱) اعتقادات (۲) تبلیغ (۳) فتاویٰ (۴) افعال۔

اعتقادات کے باب میں انبیاء نبوت کے بعد بالاتفاق کفر سے محفوظ ہیں، اور نبوت سے پہلے صحیح قول یہ ہے کہ انبیاء پر کفر جائز نہیں ہے، البتہ فضلیہ من الخوارج کہتے ہیں کہ انبیاء سے ذنوب کا صدور جائز ہے اور ان کے نزدیک ذنوب کفر ہیں۔

دوسری چیز تبلیغ ہے، اس کی دو صورتیں ہیں، ایک تبلیغ بالاقوال ہے، دوسرے تبلیغ بالافعال، انبیاء علیہم السلام تبلیغ قولی میں من کل الوجوہ خطا سے محفوظ ہیں، البتہ تبلیغ فعلی میں اختلاف ہے، ایک جماعت نے مطلقاً منع کیا ہے کہ تبلیغ فعلی میں خطا ناممکن ہے، استاذ ابو المظفر اسفرائنی نے اسی کو اختیار کیا ہے، دوسرا قول معظم محققین اور جمہور کا ہے کہ افعال میں خطا ممکن ہے لیکن انبیاء کو خطا پر باقی نہیں رکھا جاتا ہے بلکہ بتلا دیا جاتا ہے، جمہور کے

نزدیک فی الفور اور امام الحرمین کے نزدیک قبل الموت بتادیا جاتا ہے، (تفسیر قرطبی (۷/ ۱۴)، نووی (۱/۱۰۸)۔

رہ گیا فتاوی و مسائل اس پر اجماع ہے کہ عمداً خطا نہیں ہو سکتی ہے، سہواً ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، بعض نے جائز رکھا اور بعض نے اس کا بھی انکار کیا ہے۔

اور افعال غیر بلاغیہ میں تفصیل ہے، اہلِ حق کے نزدیک کبائر کا صدور بالاجماع جائز نہیں جیسا کہ قاضی عیاض نے نقل کیا ہے اور اگر سہوا ہو تو اکثر کے نزدیک جائز ہے اور خوارج کے نزدیک عمداً کبائر انبیاء سے صادر ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام فخر الدین رازی نے نقل کیا ہے۔

رہا یہ کہ انبیاء علیہم السلام کبائر سے دلیل عقلی کی وجہ سے محفوظ ہیں یا دلیل نقلی کی وجہ سے؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ دلیل عقلی کی وجہ سے محفوظ ہیں اس لئے اگر کبائر سے محفوظ نہ مانا جائے تو امت کے آحاد اور ان میں کوئی فرق نہیں ہے، اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ دلیل نقلی سے محفوظ ہیں، امام ابو بکر بن الطیب بن الباقلانی فرماتے ہیں کہ دلیل نقلی اجماع ہے، اور ابو اسحٰق اسفرائینی فرماتے ہیں کہ ان کا محفوظ رہنا دلائل معجزہ کی وجہ سے ہے یعنی انبیاء سے معجزات کا صدور دلیل ہے کہ ان سے کبائر کا صدور نہیں ہوتا، اور صغائر پھر دو طرح کے ہیں ایک تو وہ جس سے تحقیر ہوتی ہے وہ انبیاء سے صادر نہیں ہوتے جیسے ناپ، تول میں کمی کرنا، اور جو صغائر ایسے ہیں کہ وہ تحقیر کا سبب نہیں بنتے معظم محدثین اور متکلمین کی رائے اس میں یہ ہے کہ عمداً بھی جائز ہے، لیکن محققین کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس کا صدور بھی عمداً جائز نہیں اور جو صادر ہو اوہ سہواً یا تاویلاً، قاضی عیاض نے کتاب الشفا میں اور اسی طرح شرح مسلم میں بھی اسی کو راجح کیا ہے، علامہ سفارینی نے ابو اسحاق اسفرائینی اور تقی سبکی سے یہی نقل کیا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ انبیاء کے افعال کی اقتداء کی امت مامور ہے، اب اس میں خطا کو جائز مانیں تو پھر خطا اور صواب ممتاز نہ ہو گا، خطا صواب سے ممتاز نہیں ہو سکتا، یہ دلیل ایسی ہے کہ اس کو امام ابوزکریا نووی، حافظ ابن حجر، علامہ عینی قسطلانی وغیرہ سب نے ذکر کیا ہے۔

پھر سوال یہ ہے کہ عصمت کب سے ثابت ہوتی ہے؟ امام فخر الدین رازی نے تین قول لکھے ہیں (۱) من وقت الولادۃ، یہ امامیہ کی رائے ہے (۲) من وقت البلوغ (۳) من وقت النبوۃ، یہی جمہور کی رائے ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب انبیاء خطاؤں سے منزہ ہیں تو حضور اکرم ﷺ کے بارے میں صحابہ یہ کیا فرمار ہے ہیں: إن اللہ قد غفر لک ما تقدّم من ذنبک و ما تأخر، خود اللہ تعالی فرماتے ہیں: (إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا، لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ) اس کا جواب علماء نے مختلف طرق سے دیا۔

(۱) بعض حضرات نے ماتقدم سے مراد نبوت سے قبل کے ذنوب اور ماتاخر سے عصمت من الذنوب مراد لیا ہے، حاصل یہ ہے کہ جو ذنوب نبوت سے پہلے صادر ہوئے وہ معاف ہے اور نبوت ملنے کے بعد آپ معاصی سے محفوظ ہیں، یہ توجیہ امام بیہقی نے امام شافعی سے نقل کی ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ماتقدم سے مراد حضرت آدمؑ کی خطا اور ماتاخر سے مراد آپ ﷺ کی امت کی خطا ہے، یہ توجیہ امام مزنی نے امام شافعی سے نقل کی ہے۔

(۳) ماتقدم و ماتأخر سے مغفور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خطا ہی واقع نہ ہو گی، جامع یہ ہے کہ جیسے منزہ عن الخطاسے مؤاخذہ نہیں، ایسے ہی اس سے مؤاخذہ نہیں جس سے معاف ہو جائے۔

(۴) اس سے مراد وہ امور ہیں جو بذات خود خطا نہیں ہیں لیکن علوّ مرتبت کے منافی ہیں جنکا بعض حالات کی وجہ سے وجود ہوتا ہے، اس کی معافی کا اعلان اور پروانہ ہے، جیسے اساری بدر کے بارے میں ہے کہ ابو بکرؓ اور حضور ﷺ کی رائے ایک طرف تھی اور ایک طرف حضرت عمرؓ کی رائے تھی اسپر یہ آیت اتری: (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ)۔

یہاں پر دو اور سوال ہے، ایک سوال یہ ہے کہ اس میں حضور اکرم ﷺ کی خصوصیت کیا ہے؟ باقی انبیاء علیہم السلام بھی مغفور ہیں حالانکہ إن اللہ قد غفر لک فرمایا ہے، یہ خطاب کیوں ہے؟ اس کا جواب (۱) یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ ہی اس کے اصل مخاطب ہیں اس لئے خصوصیت سے خطاب کیا گو دوسرے شریک ہیں (۲) مغفور لہ سارے انبیاء ہیں مگر حضور اکرم ﷺ کی مغفرت کا اعلان کر دیا گیا اور دوسرے انبیاء کی مغفرت کا اعلان نہیں ہوا، اور آپ ﷺ کی مغفرت کا اعلان اس لئے کیا کہ آپ قیامت میں شافع محشر ہیں، تو اعلان کر دیا تاکہ آپ کو کسی قسم کا خطرہ نہ ہو۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ گذشتہ ذنوب کی معافی سمجھ میں آتی ہے لیکن آئندہ کے گناہوں کی معافی کا کیا

مطلب ہے؟ جبکہ اس کا وجود ہی نہیں، اس کے چار جواب ہیں (۱) ساری چیزیں علم الٰہی میں ہیں، تو حق تعالیٰ کا خطاب علم الٰہی کے اعتبار سے ہے اور آپ ﷺ انسان ہیں اس لئے اس محاورہ میں خطاب کیا (۲) آپ ﷺ قیامت میں مغفور ہونگے اس کے اعتبار سے سب ماضی ہے (۳) مراد یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام گناہوں سے محفوظ ہیں (۴) یہ کلام اکرام و تعظیم کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

فیغضب: بعض روایت میں ہے کأنما فقئ في وجهه حب الرمان، اور قاعدہ ہے کہ جو جس قدر حسین ہوگا اسی قدر رنج و غم، مسرت و سرور کے آثار اسپر زیادہ ظاہر ہوں گے، حضرت رسول کریم ﷺ حسینوں کے حسین اور جمیلوں کے جمیل ہیں، ہر چیز آپ ﷺ کے چہرۂ انور پر ظاہر ہو جاتی تھی۔

إن أتقاكم و أعلمكم بالله أنا: اس سے اشارہ کیا ہے قوت علمیہ اور عملیہ کی طرف، حاصل یہ ہے کہ آپ ﷺ میں دونوں قوتیں ہیں اور آپ ﷺ سب سے فائق ہیں، تو علم کے جو آثار ہیں خشیت وغیرہ اس کا ظہور آپ ﷺ پر سب سے زائد ہوگا، اور جب خشیت زیادہ ہوگی تو قاعدہ ہے کہ اتنا عمل بھی زیادہ ہوگا، اس کے باوجود حضور ﷺ نے مبالغہ نہ کیا، معلوم ہوا کہ زائد مبالغہ مطلوب نہیں ہے، بعض روایت میں ہے کہ جب صحابہ نے فرمایا کہ آپ اتنی مشقت کیوں اٹھاتے ہیں تو فرمایا کہ: أفلا أكون عبدا شكورا.

(ص۷) باب من كره أن يعود في الكفر

كما يكره أن يلقى في النار من الإيمان

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بن حَرْبٍ قَالَ: ثنا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ : مَنْ كَانَ اللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَمَنْ أَحَبَّ عَبْدًا لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَمَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ.

ترجمہ: باب، جو کفر میں جانا اس طرح ناپسند کرتا ہو جیسے آگ میں پھینکا جانا تو یہ ایمان ہی سے ہے۔

حضرت انس سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص میں تین خصلتیں ہوں گی وہ ایمان کی شیرینی پالے گا، جس شخص کے نزدیک اللہ اور اس کا رسول پوری دنیا سے زیادہ محبوب ہوں اور جو شخص کسی بندے سے محبت

کرے تو وہ صرف اللہ کے لئے کرے اور جو شخص کفر سے نکلنے کے بعد کفر کی طرف لوٹنا اسی طرح برا سمجھتا ہو جس طرح آگ میں ڈالا جانا۔

تشریح: یہاں سوال یہ ہے کہ امام بخاری یہاں ایمان کے متعلق مضامین ذکر کر رہے ہیں تو اب کفر کو کیسے بیان کر دیا؟ بعض حضرات نے جواب دیا کہ امام بخاری کی عادت اضداد کے بیان کرنے کی ہے **وبضدها تتبيّن الأشياء.**

میرا خیال یہ ہے کہ یہ غرض اور قاعدہ **باب المعاصي من أمر الجاهلية** میں بیان کرنا چاہئے، یہاں تو امام بخاری کراہت کفر بتلا رہے ہیں اور یہ جب ہوگا جبکہ کفر منتفی ہو تو ایمان ہی کا بیان ہوا، گویا امام بخاری بتلاتے ہیں کہ جس طرح سے حب الرسول اور حب اللہ ایمان سے ہے، اسی طرح کفر کی کراہت ایمان سے ہے، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امام بخاری بتلانا چاہتے ہیں کہ مطلق کراہت ایمان سے نہیں بلکہ اعلیٰ درجہ کی کراہت مطلوب ہے، جس طرح **كما يكره أن يلقى في النار** کو مکروہ سمجھتا ہے کہ قطعاً اسکی طرف جسارت نہیں کرتا ہے، یا امام بخاری یہ بتاتے ہیں کہ طبعًا کفر سے کراہت ہو یہ بھی فرار من الفتن میں داخل ہے، ابو داؤد میں روایت ہے کہ اگر کسی زمین میں کوئی گناہ ہو رہا ہو تو اس کا دل سے انکار کرے تو ایسا ہوگا جو اس سے غائب ہے **كان كمن غاب عنه**، اور اگر دل سے برا نہ سمجھے تو **كان كمن حضره.**

اب سوال یہ ہے کہ اس باب کو باب سابق سے کیا مناسبت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح فرار من الفتن دین سے ہے اسی طرح معاصی کو دل سے برا جاننا فرار من الفتن میں داخل ہے اور سب سے بڑا فتنہ یہ ہے کہ کفر میں مبتلا ہو جائے۔

حدثنا سليمان: مصنف نے روایت ذکر کی سلیمان سے، **سليمان عن شعبة عن قتادة عن أنس** ہے، یہاں پر شبہ یہ ہے کہ قتادہ مدلس ہے اس کا عنعنہ مقبول نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ان سے روایت کرنے والے شعبہ ہیں، وہ قتادہ کی وہ روایات لیتے ہیں جس میں سماع واخبار کی تصریح کر دیں تو یہ روایت اس پر محمول ہے کہ سماع ہے بلکہ بعض کتب میں تصریح ہے سماع کی، دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایت باب حلاوۃ الایمان میں گذر چکی ہے اس پر کلام کر چکا ہوں اور حلاوت کا مطلب بھی بتلا چکا کہ انشراح ہو جائے، طاعات میں لذت ہو

خواہ معنوی ہو یا حسی، معنوی لذت کا حصول یہ ہے کہ اطاعت کر کے سکون پاتا ہے، اور ممکن ہے کہ حلاوتِ حسی مراد ہو جیسے مولانا گنج مرادآبادی کا قول نقل کیا تھا، یہ جب ہے جبکہ ذات اقدس سے محبت پیدا ہو جائے۔

(ص ۸) باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَمْرِو بن يَحْيَى الْمَازِنِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيد الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّة الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ ثُمَّ يَقُولُ اللهُ أَخْرِجُوا مَنْ كَانَ فِي قَلْبِه مِثْقَالُ حَبَّة مِنْ خَرْدَل مِنْ إِيمَان فَيُخْرَجُونَ مِنْهَا قَد اسْوَدُّوا فَيُلْقَوْنَ فِي نَهرِ الْحَيَا، أَو الْحَيَاة شَكَّ مَالِكٌ – فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي جَانِب السَّيْلِ أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا تَخْرُجُ صَفْرَاء مُلْتَوِيَةً. قَالَ وُهَيْبٌ : حَدَّثَنَا عَمْرٌو: الْحَيَاة، وَقَالَ: خَرْدَل مِنْ خَيْرٍ.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بن عُبَيْد الله قَالَ: حَدَّثَنا إِبْرَاهِيمُ بن سَعْد عَنْ صَالِح عَنِ ابْنِ شِهَاب عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بن سَهْلِ بن حُنَيْف أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيد الْخُدْرِيَّ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ النَّاسَ يُعْرَضُونَ عَلَيَّ وَعَلَيْهِمْ قُمُصٌ مِنْهَا مَا يَبْلُغُ الثُّدِيَّ، وَمِنْهَا مَا دُونَ ذَلِكَ وَعُرِضَ عَلَيَّ عُمَرُ بن الْخَطَّابِ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ يَجُرُّهُ، قَالُوا: فَمَا أَوَّلْتَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ الله ؟ قَالَ: الدِّين.

ترجمہ: باب، اعمال کی وجہ سے اہل ایمان کے درمیان فرق مراتب۔

حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اہل جنت، جنت میں داخل ہو جائیں گے اور اہل دوزخ دوزخ میں داخل ہو جائیں گے، پھر اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ دوزخ سے اس کو نکال لو جس کے دل میں رائی کے دانہ کے برابر بھی ایمان ہو، چنانچہ ایسے لوگ بالکل سیاہ ہو چکنے کے بعد اب جہنم سے نکالے جائیں گے پھر وہ بارش کی نہر یا زندگی کی نہر میں ڈال دیئے جائیں گے، (یہ شک امام مالک کا ہے) پھر وہ لوگ اس طرح بڑھنے لگیں گے جس طرح سیلاب کے ایک کنارے دانہ اگنے لگتا ہے، کیا تم نہیں جانتے کہ وہ اول اول زرد لپٹا ہوا نکلتا ہے، وہیب نے (عن عمرو کی جگہ) حدثنا عمرو (اور بغیر شک کے) نهر الحياة کہا ہے اور (خردل من إيمان کی جگہ) خردل من خیر کہا ہے۔

حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے خواب میں یہ دیکھا کہ لوگ میرے سامنے پیش کئے جا رہے ہیں اور وہ طرح طرح کے قمیص پہنے ہوئے ہیں بعض سینے تک پہونچتی ہیں اور بعض اس سے نیچے

اور عمر بن الخطاب اس حال میں میرے سامنے لائے گئے کہ وہ اپنی قمیص کو کھینچتے تھے، صحابہ نے عرض کیا آپ نے اس کی تاویل کیا فرمائی ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا- دین۔

تشریح: اس باب میں چند بحثیں ہیں۔

(۱) پہلی بحث یہ ہے کہ اس باب کو باب سابق سے کیا مناسبت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مناسبت بایں طور ہے کہ ترجمۂ سابق میں کراہت من الکفر بتایا ہے کہ یہ ایمان سے ہے، اور یہاں بتلایا کہ اہل ایمان اعمال میں متفاضل ہیں اور یہ متفرع ہے اس پر کہ کفر اور متعلقات کفر سے دور رہے تو آدمی کا اعمال میں بھی تفاضل ثابت ہو گا۔

(۲) دوسری بحث یہ کہ امام بخاری کا اس ترجمہ سے مقصد کیا ہے؟ اس کا جواب یہ امام بخاری اس ترجمۃ الباب سے بتاتے ہیں کہ اہل ایمان کے اعمال میں تفاضل ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ ترجمہ کی غرض وہ ہوتی ہے جو ظاہر لفظ سے سمجھ میں آتی ہے اس لئے کتاب الایمان سے مناسبت نہ ہو گی، چونکہ ترجمہ سے اعمال میں تفاضل ثابت ہو گا نہ ایمان میں، اس کے تین جواب ہیں۔

(۱) پہلا جواب یہ ہے کہ گو تفاضل فی الاعمال بھی ترجمہ سے ثابت ہے مگر اس کا تعلق اہل ایمان سے ہے لہذا فی الجملہ مطابق ہے۔

(۲) مصنف نے ماسبق میں یہ ثابت کر دیا کہ اعمال ایمان میں داخل ہے، جب داخل ہے تو ظاہر ہے کہ اعمال میں تفاضل مستلزم ہے ایمان میں تفاضل کو اس لئے کہ اجزاء میں تفاضل مستلزم ہے کل میں تفاضل کو، تو باب کی مناسبت کتاب الایمان سے ظاہر ہے۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ ترجمہ میں فی ظرفیہ نہیں ہے بلکہ سببیہ ہے، أي باب تفاضل أهل الإيمان بسبب الأعمال، اس صورت میں حاصل یہ نکلا ہے کہ اہل ایمان میں باہم تفاضل ہے اعمال کے سبب سے، تو تفاضل مسبب ہے اور اعمال سبب ہے، اب ایمان میں تفاضل ثابت ہو گیا اور یہی مقصد ہے، اور حضرت امام مصنف کا مقصد تفاضل فی الاعمال ہی کا اثبات نہیں بلکہ اور بھی مقصد ہے کہ مرجیہ کی تردید کرتے ہیں کہ مرجیہ نے جو اعمال کو کوئی درجہ نہ دیا نہ نافع اور نہ مضر کہا اس کو رد کیا ہے اور کہا کہ بلکہ اعمال کی وجہ سے فضیلت پاتے

ہیں تو مرجیہ کی تردید کی۔

(۲) حضرت مولانا گنگوہی سے منقول ہے کہ امام بخاری کا مقصد یہ بتانا ہے کہ جو تفاضل ہے یہ نفس ایمان میں نہیں ہے، جو تصدیق ہے وہ بسیط ہے بلکہ اس سے مراد اعمال ہیں اور یہ جو تفاضل ہوتا ہے وہ باعتبار اعمال کے ہے، لیکن میں ما قبل میں بتلا چکا کہ امام بخاری نے باب قول النبي ﷺ أنا أعلمكم بالله میں نفس تصدیق میں کمی زیادتی بیان کی ہے اور آگے بھی ابواب ہیں، میں اس پر متنبہ کردونگا۔

(۳) تیسری بحث یہ ہے کہ امام بخاری نے تفاضل في الأعمال کو ذکر کیا ہے حالانکہ روایت میں اعمال کا ذکر نہیں بلکہ مثقال حبة من خردل من إيمان ہے تو اس میں ایمان مذکور ہے، تو اب ترجمہ روایت سے کیسے ثابت ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں ایمان سے مراد اعمال ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اسی روایت کے بعض طرق میں من خردل، من خير وارد ہے جیسا کہ مصنف نے متابعت میں ذکر کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے موصولا روایت کیا ہے، تو یہ متابعت کا لفظ شرح بن جائے گا حدیث کے لفظ کی کہ خیر سے مراد عمل ہے اور خیر ایمان کی جگہ ہے تو ایمان سے بھی عمل مراد ہے، لہذا باب اور روایت میں مطابقت ظاہر ہوگئی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مصنف نے بھی ترجمہ میں في الأعمال فرمایا اور یہ ترجمہ شارحہ ہے، اور ترجمہ شارحہ یہ کہلاتا ہے کہ حدیث میں کوئی لفظ ہو اس کی مراد کو ترجمہ میں ظاہر کرنا، یہی ترجمہ شارحہ ہوگا جو حدیث کی شرح کرے، رہا یہ سوال کہ جب حدیث میں من الإيمان ہو تو ظاہر کو چھوڑ کر اعمال مراد لینے پر کیا قرینہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ من خير کا لفظ ہے جس کو امام بخاری نے متابعت میں ذکر کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے موصولا ذکر کیا ہے، اب جب تفاضل في الأعمال ثابت ہو گیا اور اعمال کا ایمان سے ہونا ابواب سابقہ سے ثابت ہو گیا تو ایمان میں بھی تفاضل ثابت ہو گیا، اب کوئی اشکال نہ رہا، واللہ اعلم

(۴) چوتھی بحث یہ ہے کہ امام بخاری نے باب تفاضل أهل الإيمان فی الأعمال قائم کیا، اور کتاب الایمان کے ابتداء میں باب قول النبی ﷺ: بني الإسلام على خمس قائم کیا، جب وہاں پر زیادت و نقص بتلا چکے تو اب یہاں بیان کی کیا ضرورت ہے؟ وهل هذا إلا تكرار؟ اس کا جواب علماء نے مختلف وجوہ سے دیا(۱)

مصنف نے ماقبل میں جو ذکر کیا تھا وہ ترجمہ جامعہ تھا اور سارے ابواب اس کی تفاصیل ہیں، لہذا تکرار نہیں بلکہ اجمال و تفصیل کا فرق ہے (۲) وہاں زیادت و نقص کا بیان تبعا اور استطرادا تھا اور یہاں اصالۃً ذکر کرتے ہیں (۳) امام بخاری کی عادات میں یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں اختلاف وسیع اور قوی ہو تو مسلسل ابواب سے ثابت کرتے ہیں، چنانچہ ابواب الخمس میں بہت تکرار کیا ہے، یہاں بھی ایک مضمون کو بار بار ثابت کیا ہے کہ ایمان حقیقت مرکبہ ہے اور اعمال اس کے اجزاء ہیں، اسی کو مختلف طرح سے ثابت فرمایا، رضي الله عنه و أرضاه۔

(۵) پانچویں بحث یہ ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ تفاضل أهل الإيمان في الأعمال ذکر کیا ہے اور ۱۶ ابواب کے بعد صفحہ ۱۱ سطر ۱۳ پر باب زيادة الإيمان و نقصانه ذکر کیا تو تکرار ابواب ہے، کیا فرق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد یہاں تفاضل فی الاعمال کو ثابت کرنا ہے اور اگلے باب سے تفاضل فی نفس التصدیق کو ثابت کرنا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے وہاں فرمایا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں امام بخاری نے مؤمن بہ میں تفاضل کو ثابت کیا اور اگلے باب میں نفسِ تصدیق میں کمی زیادتی ثابت کی یہ بعض علماء نے ذکر کیا ہے، تیسرا جواب پہلے دے چکا ہوں کہ امام بخاری کی عادات میں سے ہے کہ جب کسی مضمون اور مسئلہ کے اثبات پر آتے ہیں تو مختلف انحاء اور متعدد طرق سے اس کو ثابت کرتے ہیں۔

(۶) چھٹی بحث یہ ہے کہ امام بخاری نے ایک ترجمہ یہاں منعقد کیا اور جیسا کہ بتلا چکا سولہ ابواب کے بعد باب زيادة الإيمان و نقصانه قائم کیا ہے، یہاں پر ابو سعید خدریؓ کی روایت ذکر کی ہے اور آئندہ حضرت انسؓ کی روایت ذکر فرمائی ہے، دونوں روایت معنیً مشترک ہیں۔

اب یہاں پر فطری سوال ہوتا ہے کہ امام بخاری نے جب حدیث متحد تھی تو اتحادِ حدیث کے باوجود تراجم میں اختلاف کیوں کیا؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ امام بخاری نے ابو سعید کی حدیث میں ایمان کا ذکر ہے، اسے یہاں ذکر کیا ہے اور انسؓ کی روایت میں خیر کا لفظ ہے، اس کو وہاں ذکر کیا حالانکہ اس کا عکس ہونا چاہئے اس لئے کہ اعمال کا ذکر ہو تو خیر کا ذکر ہونا چاہئے، اور یہاں اس روایت میں ایمان کا ذکر ہے یہ وہاں ہونا چاہئے۔

تیسرا سوال یہ ہے کہ امام بخاری نے دونوں جگہ ایک لفظ کو اصالۃً اور دوسرے لفظ کو متابعت میں ذکر کیا

ہے، یہاں ابو سعیدؓ کی حدیث کے ایک لفظ کو اصل میں ذکر کیا جس میں لفظ ایمان ہے اور متابعت میں من خردل من خیر ذکر کیا ہے، اور حضرت انسؓ کی روایت میں اس کا عکس ہے یعنی اصل روایت میں خیر کا لفظ اور متابعت میں ایمان کا لفظ ہے، حالانکہ تراجم کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا عکس ہو کہ یہاں اصل میں خیر کا لفظ ہو اور متابعت میں ایمان کا لفظ، اس لئے کہ ترجمہ میں اعمال کا لفظ ہے اور خیر اعمال پر دلالت کرتا ہے اور آئندہ ترجمہ میں اصل لفظ ایمان ہے تو ایمان کو بھی اصل میں ذکر کرنا چاہئے نہ کہ متابعت میں، امام مصنف نے ایسا برعکس کیوں کیا؟

غور سے سنو! تینوں سوال کے جواب علی الترتیب، اول اور دوم سوال کا جواب حافظ ابن حجرؒ نے دیا کہ ابو سعیدؓ اور انسؓ کی حدیث دونوں میں دو احتمال ہے (۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ تصدیق کے مراتب مراد ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اعمال کے مراتب مراد ہیں، جب دونوں احتمال ہیں تو امام بخاری نے ایک جگہ تفاضلِ اعمال کا اور دوسری جگہ تفاضلِ ایمان کا ترجمہ مقرر کیا دوسرے احتمال کے پیش نظر، تو دونوں میں دو احتمال تھے اس لئے دونوں احتمال پر دو ترجمے مقرر کئے۔

باقی یہ بات ہے کہ حضرت انسؓ کی حدیث پر زیادۃ الإیمان کا اور ابو سعید کی روایت پر تفاضل فی الأعمال کا ترجمہ کیوں مقرر کیا؟ اس کا عکس کرتے، اس کا جواب یہ ہے کہ انسؓ کی روایت میں تفاضل فیما بین الموزونات اور تفاوت کا ذکر واقع ہوا ہے اور ابو سعیدؓ کی حدیث میں تفاوت بین الموزونات کا ذکر نہیں ہے، تو امام بخاری نے انسؓ کی حدیث میں تفاوت موزونات کی وجہ سے زیادۃ الایمان و نقصانہ کا ترجمہ مقرر کیا ہے، اور جب موزونات میں تفاوت ہوگا تو تصدیق میں کمی زیادتی ہوگی، اس لئے کہ موزونات سے مراد تصدیق میں کمی زیادتی ہے، اور ابو سعیدؓ کی روایت موزونات کا ذکر نہیں ہے اور یہاں پر تفاوت نہ بیان کیا اس لئے اس پر زیادۃ الایمان کا ترجمہ مقرر نہ کیا بلکہ تفاضل فی الاعمال کا ترجمہ مقرر کیا۔

مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ اس بیان سے زائد سے زائد یہ معلوم ہوا کہ امام بخاری نے انسؓ کی حدیث پر زیادۃ الایمان و نقصانہ کا ترجمہ تفاوت فی الموزونات کی وجہ سے مقرر کیا، لیکن حدیثِ ابو سعیدؓ پر تفاضل فی الاعمال کا ترجمہ کیوں مقرر کیا؟ یہ معلوم نہیں ہوا، اس لئے کہ حدیثِ انسؓ پر یہ ترجمہ مقرر کرنا اسکو لازم نہیں ہے کہ حدیث ابو سعید پر یہ ترجمہ مقرر ہو، لہذا دوسری وجہ بیان کرنی چاہئے، وہ یہ ہے کہ جیسے امام بخاری کے

پیش نظر ابو سعیدؓ وانسؓ کی یہ مختصر حدیث ہے ایسے ہی مطول حدیث بھی ہے تو امام بخاری نے وضع تراجم کے وقت مفصل روایت کو سامنے رکھا، ان مفصل روایات سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ انس کی روایت پر زیادۃ الایمان ونقصانہ اور ابو سعید کی روایت پر تفاضل فی الاعمال مقرر کیا جائے۔

اب یہ کیسے سمجھ میں آیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابو سعیدؓ کی حدیث میں جو مفصل روایت بخاری و مسلم میں ہے ان میں اعمال کا ذکر ہے، اس لئے اعمال میں تفاضل کا ترجمہ مقرر کیا ہے اور مفصل روایت شفاعت کے سلسلہ میں بخاری میں ص ۱۱۰۷ پر ہے، اور مسلم میں ہے کہ جب جنتی جنت میں اور جہنمی جہنم میں پہونچ جائیں گے تو جنتی کہیں گے: لا نری قومًا کانوا یصلون معنا ویصومون معنا، قیل لھم اذھبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من إيمان فأخرجوهم، ثم قيل لهم: اذهبوا فمن وجدتم في قلبه نصف دينار فأخرجوه، ثم قيل لهم: اذهبوا فمن وجدتم فی قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه وهكذا، پھر حق سبحانہ وتعالیٰ فرمائیں گے: شفع النبیون و شفع الملائکة، بخاری کے الفاظ ہیں: فيقول الجبار: بقيت شفاعتي فيقبض قبضة من النار فيخرج أقوامًا قد امتحشوا فيلقون في نهر بأفواه الجنة يقال له الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل فيدخلون الجنة، فيقول أهل الجنة: هؤلاء عتقاء الرحمن أدخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه، تو اصل روایت میں یصلّون اور یصومون ہے اور مسلم میں یحجّون ہے۔

پھر روایت میں یہ بھی ذکر ہے کہ بغیر عمل کے داخل ہوئے، تو ابو سعیدؓ کی روایت میں اعمال کا ذکر ہے اس لئے امام بخاری نے اس روایت مفصلہ کے پیش نظر اعمال کا ترجمہ مقرر کیا، اور یہ مصنف کی عادات میں سے ہے کہ تراجم کے انعقاد کے وقت کبھی دوسری روایتوں پر نظر کر کے منعقد فرماتے ہیں، اب جس نے اس مفصل روایت کو نہیں دیکھا اس کے دل میں خلجان پیدا ہو گیا، اسیطرح انسؓ کی روایت میں بھی مفصل مطول اور مجمل روایت ہے لیکن اس میں اعمال کا ذکر نہیں، اب جو تفاضل حضرت انسؓ کی روایت میں ہے وہ ایمان میں ہے اس لئے اس کا ترجمہ مقرر کیا۔

اب تیسرا سوال رہ گیا جسکا جواب مولانا انور شاہ صاحب نے دیا کہ یہ مصنف کے علوم میں ہے کہ ایک روایت کو اصل میں اور دوسری کو متابعت میں ذکر کیا۔

دوسرا جواب ابو سعیدؓ کی روایت تفصیلی میں اعمال کا ذکر تھا اس لئے امام بخاری نے جو روایت اصالۃً ذکر کی ہے اس میں بلفظ الایمان اور جو روایت متابعۃً ذکر کی ہے اس میں خیر کا لفظ ذکر کیا تا کہ متابعت کی روایت شرح بن جائے اصل کی روایت کے، اگر عکس کرتے تو یہ بات سمجھ میں نہ آتی، اس لئے عقد ترجمہ کے ساتھ روایت کے ذکر میں یہ ترتیب رکھی، برخلاف انسؓ کی روایت کے اس میں تفاضلِ موزونات کا ذکر ہے، اعمال کا ذکر نہیں ہے صحاح کی روایات میں، اس لئے خیر کا لفظ ذکر کر کے متابعت میں ایمان کا لفظ ذکر کیا تا کہ لفظ ایمان شرح بن جائے اصل کے لفظ کی، گویا متابعت ذکر کر کے اصل روایت کی شرح کی کہ خیر سے مراد ایمان ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، یہ جو بحث کی اب تک یہ تراجم سے متعلق تھی۔

مثقال حبۃ من خردل: جس کے دل میں رائی کے دانہ کے برابر بھی ایمان ہو، خردل سے مراد بہت ہی ادنی درجہ ہے، اس سے وزن مخصوص مراد نہیں جیسا کہ امام خطابی فرماتے ہیں بلکہ اس تمثیل کو ذکر کر کے معیار اقلیت بتلایا ہے، اور قاعدہ ہے کہ معقول امر کو محسوس سے تشبیہ دیکر سمجھا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کا وزن ہو گا، اس میں اختلاف ہے، ایک جماعت تو کہتی ہے کہ ایمان کا وزن ہو گا اور دوسری جماعت کہتی ہے کہ ایمان کا وزن نہیں ہو گا؟ اب سوال یہ ہے کہ اگر وزن ہو گا تو کس کے مقابلہ میں وزن ہو گا؟ ایمان و کفر کا تو ساتھ میں وزن نہیں ہو سکتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک طرف ایمان اور دوسری طرف کبائر و معاصی کا وزن ہو گا۔

اب یہ کہ صحائف کا وزن ہو گا یا کسی اور چیز کا وزن ہو گا، اس میں تین قول ہیں، اصل موقع بحث کا بخاری کا آخری باب ہے، امام الحرمین، امام قرطبی کی رائے ہے کہ صحائف اعمال تولے جائینگے، یہی عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے اور ان کا استدلال حدیث بطاقہ سے ہے، جس میں یہ ہے کہ آدمی کے مدِ بصر صحائف اعمال ہوں گے، ایک پلڑے میں اس کو رکھا جائیگا پھر دوسرے میں کاغذ کا ٹکڑا لایا جائے گا اس میں توحید ہو گی تو توحید کا پلڑا بھاری ہو جائے گا، تو صحائف تولے جائینگے اور ان میں وہ وزن ہو گا جو اعمال میں ہے (۲) بنفسِ نفیس اعمال کا وزن ہو گا، اس کے مشکل ہونے کی وجہ پہلے زمانہ میں تھی لیکن آج کے دور میں کوئی اشکال نہیں جبکہ گراموفون نے آواز کو محفوظ کر لیا ہے اور مقیاس سے حرارت اور شعاع کا اندازہ کر سکتے ہیں اس لئے اس میں بھی کوئی تعجب کی بات نہیں ہے (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ صاحب اعمال تولے جائیں گے، چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک موٹا آدمی لا

یا جائے گا جس کا وزن مچھر کے پر کے برابر بھی نہ ہو گا، لیکن محققین فرماتے ہیں کہ پر کے برابر کوئی مرتبہ نہ ہو گا، خود اس کا وزن نہ ہو گا۔

حبة من خردل من إيمان: سوال یہ ہے کہ یہ کس کا وزن ہے؟ علامہ مہلب، ابوالحسن بن بطال، قاضی عیاض وغیرہ فرماتے ہیں کہ تصدیق کے ماسوا جو اعمال صادر ہوتے ہیں خواہ اعمال جوارح ہوں یا اعمال قلوب، یہ ان کے مختلف درجات ہیں، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ اعمال کا اثر ہے جس سے قلب منصبغ ہو گا، قاعدہ ہے اعمال کا کہ عامل کے قلب پر اثر ڈالتے ہیں، دیکھو تواضع کا کام کرے گے تو تواضع کا اثر ہو گا، اور بڑی جگہ بیٹھ جائے اور تزکیہ نہ ہو تو بڑائی پیدا ہو گی، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ تصدیق باطنی ہے جس کا وزن ہو گا۔

مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ روایت تفصیلیہ میں ہے کہ صرف توحید کے قائلین رہ جائینگے ان کو اللہ تعالی نکالیں گے، اس لئے ظاہر اول ہے، ان کی طرف سے جواب یہ ہو گا کہ مراتب تصدیق والوں کو نکالا جائے گا اور ان کو انبیاء اور ملائکہ نکالیں گے، لیکن جس نے ذاہلا بھی توحید کہا ہو گا اللہ تعالی اس کو نکالیں گے، اس کی تائید ابن ماجہ کی روایت سے ہوتی ہے جس کو باب ذہاب القرآن میں حضرت حذیفہؓ کی روایت سے ذکر کیا ہے: **يدرس القرآن كما يدرس وشئ الثوب حتى لا يدرى ماصيام ولا صلوة ولا صدقة وليسرى على كتاب الله فى ليلة** پھر لوگ ایسے ہو جائیں گے کہ کچھ نہ جانیں گے، صرف یہ کہ یہ کہیں ہمارے آباء جانتے تھے وہ ہم نے کہدیا۔

تکملہ کے طور پر سن لیجئے کہ وہ لوگ جن کو حق تعالی جہنم سے نکالیں گے وہ کون ہیں؟ شیخ اکبر محی الدین ابن العربی کی رائے ہے کہ وہ اصحاب فترت ہیں جنہوں نے شرک نہ کیا ہو، لیکن حضرت مولانا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان کو شبہ ہو گیا اس سے کہ صرف لا اله الا الله ذکر کیا حالانکہ مقصد یہ ہے کہ شہادتین والوں کو نکالا جائے گا، اب سوال یہ ہے کہ صرف لا إله إلا الله والوں کو کیوں نہیں نکالا جائے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرا جملہ اس امت کے ساتھ خاص ہے اور وہ حضرت موسیٰؑ و عیسیٰؑ کا دور تھا اور شہادت ربانی ایک تھی، اور نکالنے والے صرف اس امت کے نہ ہوں گے اس لئے صرف جملۂ اول کو ذکر کیا۔

نهر الحيا أو الحياة: قصر اور مد دونوں طرح سے منقول ہے لیکن قصر راجح ہے اور بارش ہی حیات کا

سبب بنتی ہے، حیاء بمعنی الخذل مراد نہیں۔

شک مالک: لیکن وھیب کی روایت سے بتادیں گے کہ لفظ حیات ہے۔

في جانب السيل: جب بارش ہوتی ہے تو کوڑا کرکٹ میں سبزے وغیرہ اگ جاتے ہیں۔

حبة: **بکسر الحاء،** ابو حنیفہ دینوری فرماتے ہیں کہ اس سے بذور نبات مراد ہیں، مفرد حبۃ ہے اور حب بمعنی غلہ اس کی جمع حبوب آتی ہے۔

قال وھیب: امام بخاری نے وہیب کی روایت تین فائدوں کے لئے ذکر کی ہے (۱) مالک نے عن عمرو عنعنہ سے روایت کی ہے اور وہیب نے حدثنا کہا ہے، تو اس میں تحدیث کی تصریح ہے (۲) مالک کی روایت میں شک ہے اور وہیب کی روایت نے شک کو دور کر دیا (۳) مالک کی روایت میں من الایمان کا لفظ ہے اور وہیب کی روایت میں من خیر کا لفظ ہے، اب یہاں پر اشکال یہ ہے کہ وھیب کی روایت (۶۵۷۰) پر امام بخاری نے کتاب الرقاق میں ذکر کی ہے وہاں بھی من الایمان کا لفظ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری وسیع النظر امام ہیں، مختلف طرق پر نظر رکھتے ہیں، گو بخاری میں من الایمان ہے لیکن امام بخاری نے دوسری روایت سامنے رکھی، چنانچہ ابن ابی شیبہ نے المصنف میں خردل من خیر کے لفظ سے روایت کیا ہے تو وہ روایت مدِ نظر ہے، امام مالک کی یہ روایت مؤطا میں نہیں ہے جیسا کہ دار قطنی نے تصریح کی ہے کہ وہ غرائب صحیح میں ہے۔

عن أبي أمامة بن سهل: ابو امامہ رؤیۃً صحابی ہیں اور روایۃً تابعی، یہی صحیح قول ہے، اب اگر رؤیت پر نظر کر کے صحابی کہیں تو اس سند میں لطیفہ یہ ہے کہ دو صحابی اور دو تابعی روایت کر رہے ہیں اور اگر روایت پر نظر کر کے تابعی کہیں تو لطیفہ یہ ہے کہ تین تابعی ایک دوسرے سے روایت کر رہے ہیں۔

ثُدِيّ: **جمع ثَدْي:** بمعنی چھاتی، اس کا اطلاق مذکر و مؤنث دونوں پر آتا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ثدی کا اطلاق مؤنث پر آتا ہے اور مذکر کے لئے ثندوہ آتا ہے۔

الدين: دِین کے ساتھ تعبیر اس لئے دی کہ جس طرح آدمی دین کے ذریعے سے معاصی سے محفوظ رہتا ہے اسی طرح قمیص کے ذریعہ سے گرد و غبار سے محفوظ رہتا ہے اور اندر سے مستور رہتا ہے، اس روایت کو ترجمہ

سے مطابقت لفظِ دین میں ہے، جب ان کی قمیص چھوٹی بڑی تھی اور قمیص سے مراد دین ہے تو معلوم ہوا کہ اس میں تفاضل ہوتا ہے۔

(ص ۸) باب الحياء من الإيمان

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بن يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكُ بن أَنَسٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بن عَبْدِ اللهِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ مَرَّ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَهُوَ يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: دَعْهُ فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنَ الْإِيمَانِ.

ترجمہ: باب، حیاء ایمان کا ایک حصہ ہے۔

حضرت عمر بن الخطاب سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک انصاری کے پاس سے گزرے اور وہ اپنے بھائی کو حیاء سے روک رہا تھا اس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے رہنے دو، کیوں کہ حیاء ایمان کا ایک حصہ ہے۔

تشریح: حیاء کی تعریف جیسا کہ بیان کر چکا وہ طبعی تغیر و انکسار ہے جو انسان کو پیش آتا ہے ایسی چیز کے ارتکاب کے خوف سے جس میں ملامت یا کراہت ہو، پھر حیاء کے اقسام و انواع وغیرہ سب بتلا چکا۔

اس باب میں فرمایا والحیاء شعبۃ من الایمان، سوال یہ ہے کہ حیاء کو ایمان سے کیوں شمار کیا؟ ابن قتیبہ فرماتے ہیں کہ جس طرح ایمان انسان کو معاصی سے روکتا ہے اسی طرح حیاء بھی معاصی سے روکتی ہے، امام راغب فرماتے ہیں کہ حیاء مرکب ہے جبن اور عفت سے، اسی لئے مستحی معاصی پر جری نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ جری ہونے کا مادہ نہیں مگر حضور ﷺ اس سے مستثنیٰ ہیں، آپؐ غایت درجہ باحیاء تھے لیکن سب سے بڑے بہادر بھی تھے، جب یہ معلوم ہوا کہ حیاء ایمان سے ہے اور حیاء میں لوگ مختلف المراتب ہوتے ہیں تو ایمان میں بھی لوگ مختلف المراتب ہوں گے۔

عن سالم عن أبيه: اس سے مراد عبداللہ بن عمرؓ ہیں، ان کی صحیح بخاری میں ۲۷۰ روایات ہیں۔

مرّ علی رجل من الأنصار: یہ انصاری صحابی اور انکا بھائی کون ہے؟ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: لم أعرف الرجلين.

يعظ أخاه: یعنی حیاء سے روک رہے تھے، امام بخاری نے کتاب الادب ص ۹۰۳ پر روایت کی اس میں

ہے: وهو يعاتب في الحياء ويقول له إنك لتستحيي حتى كأنه يقول قد أضربك، غالبًا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ صحابی بہت باحیاء تھے، اپنے حقوق کے استیفاء میں بھی کوتاہی کرتے تھے اس لئے یہ کہا، غالبًا ان صحابی کو معلوم نہ تھا کہ حیاء ایمان سے ہے، لیکن بظاہر کتاب الادب کی روایت اس کے خلاف معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں وعظ ہے اور اس میں عتاب ہے، ممکن ہے کہ دونوں ہو، اور یہ من قبیل حفظ أحد مالم يحفظه الآخر کے قبیل سے ہو، لیکن سوال یہ ہے کہ مخرج حدیث ایک ہے اس لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ روایت بالمعنٰی ہے، اور کتاب الادب کی روایت روایت باللفظ ہے۔

دعه: چھوڑ دو، اسلئے کہ حیاء بھی ایمان کے مقتضٰی میں سے ہے یا یہ کہ ایمان کو لیے ہوئے ہے۔

(ص ۸) باب (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ)

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بن مُحَمَّدٍ الْمُسْنَدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو رَوْحٍ الْحَرَمِيُّ بن عُمَارَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاقِدِ بن مُحَمَّدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ.

ترجمہ: باب، اگر وہ توبہ کریں، نماز ادا کریں، زکوۃ دیں تو انہیں چھوڑ دو۔

محمد بن زید حضرت ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مجھ کو اللہ کی جانب سے حکم ہوا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کرتا رہوں تا آنکہ یہ لوگ شہادتین کا اقرار کریں یعنی اس بات کا اقرار کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد اللہ کے رسول ہیں اور نماز کو پوری طرح ادا کریں اور زکوۃ دیں پس جب وہ ایسا کریں گے تو مجھ سے اپنی جانوں اور مالوں کو محفوظ کرلیں گے، مگر یہ عصمت اسلامی حقوق کے بارے میں قائم نہیں رہے گی اور ان کا حساب اللہ پر ہوگا۔

تشریح: امام بخاری کا مقصد کیا ہے؟ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد اس آیت کی تفسیر کرنی ہے، أي باب في تفسير قوله تعالى ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ امام بخاری نے آیت کی تفسیر روایت کے ذریعہ سے کی ہے، بایں طور پر کہ آیت میں فرمایا کہ اگر توبہ کرلیں اور نماز پڑھ لیں تو ان سے تعرض

نہ کرو، اور توبہ سے مراد توبہ عن الشرک ہے اور تخلیہ سے مراد عصمتِ دم ہے، اور روایت میں بھی یہی ہے کہ روایت میں شہادتین کا ذکر ہے اور عصمت دم کا ذکر ہے، اور آیت میں توبہ سے مراد توبہ عن الشرک ہے تو یہ شہادتین کے معنی ہے، اور تخلیۂ سبیل کنایہ ہے عصمت دم سے، تو اب پوری طرح مطابق ہو گیا، حاصل یہ ہوا کہ جو لوگ توحید کے قائل ہوں اور نماز پڑھیں اور زکوۃ دیں تو ان کے خون محفوظ ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اس باب کو کتاب الایمان سے کیا مناسبت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بایں معنی مناسبت ہے کہ تخلیۂ سبیل یعنی عدم التعرض کو معلق کیا ہے اقامت صلوۃ اور ایتاء زکوۃ پر، معلوم ہوا کہ اعمال مفید ہیں، اب مرجیہ کا کہنا کہ اعمال مفید نہیں غلط ہے اس لئے کہ شرط قرار دیدی عصمت پر کہ نماز پڑھیں اور زکوۃ دیں، تو ان کا قول احادیث ونصوص کے خلاف ہے۔

حدثنا أبو روح الحرمي: الحرمي یہ لفظ نسبت کے ساتھ ہے مگر علم ہے نسبت نہیں، علامہ کرمانی کو وہم ہوا کہ یہ سمجھا کہ حرم کی طرف نسبت ہے اور یاء نسبتی ہے، کنیت ابو روح اور نام ثابت بتلایا، یہ غلط ہے بلکہ ان کا نام حرمی ہے اور دادا کا نام ثابت ہے، مزید یہ کہ کرمانی نے ثابت لکھا حالانکہ صحیح نابت بالنون ہے۔

عن واقد بن محمد: سلسلۂ نسب یہ ہے، **عن واقد بن محمد بن زید بن عبد اللہ بن عمر**، چنانچہ اصیلی کی روایت میں عن واقد بن محمد یعنی ابن زید بن عبد اللہ بن عمر ہے، تو یہ روایت من قبیل روایۃ الابناء عن الآباء ہے، محمد بن زید اپنے دادا ابن عمر سے روایت کرتے ہیں۔

عصموا مني دمائهم: اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جب شہادتین کا اعتراف کرلیں گے تو ان کے جان ومال سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ معاہدین کے جان اور مال سے بھی تعرض نہیں کیا جاتا ہے حالانکہ نہ وہ نماز پڑھتے ہیں اور نہ زکوۃ دیتے ہیں، اسی طرح ذمی وغیرہ سے بھی جان ومال کے اعتبار سے تعرض نہیں کرسکتے ہیں حالانکہ وہ تینوں میں سے کسی کے بھی معترف نہیں حالانکہ حدیث نے ان تین بات پر عصمت کی ضمانت لی ہے، تو قانون اس کے خلاف ہے، اس میں جمع کی کیا صورت ہے؟

اس کا جواب مختلف طریقوں پر دیا ہے۔

(۱) ممکن ہے کہ جو حدیث ذکر کی گئی ہے وہ مقدم ہو اور ذمی کا مسئلہ اور جزیۂ معاہد کا مسئلہ اس کے بعد کا

ہو لہذا اس میں حدیث کا عموم منسوخ ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث عام مخصوص منہ البعض ہے یعنی حدیث عام ہے مگر بعض افراد کو دوسرے دلائل کی وجہ سے خاص کرلیا ہے۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ حدیث میں عام بول کر خاص مراد لیا ہے یعنی أن أقاتل الناس سے تمام انسان مراد نہیں ہیں بلکہ اس سے مراد مشرکین ہیں، چنانچہ نسائی میں ہے أن أقاتل المشرکین، اس پر اشکال یہ ہے کہ پھر معاہد کے مسئلہ کا کیا جواب دوگے وہاں تو قتال نہیں ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان سے فی الوقت مؤخر کیا گیا ہے تو اس سے اس کا عدم لازم نہیں آتا ہے ابھی قتال مؤخر ہے فی حد ذاتہ، جب وقت آئے گا تب ان سے بھی تعرض کیا جائے گا۔

(۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ مقصود حدیث کا اعلاء کلمۃ الاسلام ہے، اس کی ایک صورت یہ ہے کہ ان سے جنگ وجدال کریں اور وہ اسلام لائیں اور دوسری صورت یہ بھی ہے کہ ہمارے زیر دست ہو جائیں کہ جزیہ دیدیں۔

(۵) پانچواں جواب یہ ہے کہ مقصود بالذات یہاں پر ان کو اسلام کی طرف مجبور کرنا ہے، کبھی تو جبر کی صورت سے کہ قتال کریں اور کبھی تو اس صورت سے کہ جزیہ لیں تو مجبور ہو کر مسلمان ہونگے، یہی جواب من احسن الاجوبہ ہے۔

اس حدیث پر بعض لوگوں کی طرف سے اشکال کیا گیا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حضرت صدیق اکبرؓ جب آنحضور ﷺ کی وفات کے بعد خلیفہ ہوئے تو عرب کے بعض علاقوں میں ارتداد پھیل گیا، حضرت ابو بکر صدیقؓ نے مرتدین سے قتال کا ارادہ کیا، اس وقت حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: کیف تقاتل الناس وقد قال رسول اللہ ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتی یشھدوا أن لا إلہ إلا اللہ اس پر حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ زکوۃ حق المال ہے جس طرح نماز حق البدن ہے، اور جان کی حفاظت جس طرح حق البدن کے ادا کرنے پر موقوف ہے اسی طرح حق المال کے ادا کرنے پر موقوف ہے، حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا: لأقاتلن من فرق بین الصلوۃ والزکوۃ، تو اگر یہ روایت صحیح ہوتی تو عبد اللہ بن عمرؓ اس روایت کو مناظرہ میں پیش کرتے،

اس وقت حضرت عمرؓ کو تردد نہ ہوتا، اسی طرح حضرت ابو بکرؓ اس کے بعد دلیل قیاسی سے استدلال نہ کرتے، یہ قرینہ ہے کہ یہ روایت بعید از صحت ہے اور صحیح نہیں ہے۔

اس کا جواب حافظ ابن حجر وغیرہ نے دیا کہ ممکن ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کو اس وقت روایت مستحضر نہ ہو، کیوں مستحضر نہ رہی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض وقت انسان کو بعض چیز باوجودیکہ یاد ہوتی ہے لیکن وقت پر مستحضر نہ رہی ہو (۲) یا اس مناظرہ میں ابن عمرؓ موجود نہ ہوں، اس پر اشکال یہ ہے کہ کیا یہ مناظرہ تنہائی میں ہوا کہ ابن عمرؓ شریک نہ ہو سکے، اور اگر یہ مان لیا جائے تو اس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ اور انسؓ بھی ہیں، ابو ہریرہؓ شیخین کا مناظرہ بھی نقل کرتے ہیں اس لئے یہ جواب واقع میں مشکل ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ جب اس روایت میں صلوۃ وزکوۃ کی تصریح ہے تو پھر حضرت عمرؓ کو کیا شبہ تھا جو مناظرہ کر رہے تھے اور قتال پر آمادہ نہ تھے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ اس وقت حضرت عمر بن الخطابؓ نے مناظرہ کے وقت روایت کے علم کے باوجود روایت کو پیش نہ کیا اور موقع نہ سمجھا ہو۔

تفصیل سے سمجھو کہ حضور اکرم ﷺ کی جب وفات ہوئی تو چار قسم کے لوگ تھے، عامۂ لوگ تو دین اسلام پر باقی رہے، بعض علاقوں میں مسیلمہ کی وجہ سے ارتداد پھیلا، پھر ارتداد کی تین قسم ہوئی۔

(۱) ایک تو وہ لوگ تھے جنہوں نے اسلام قبول کر کے پھر نبوت کا انکار کر دیا اور دوسرے کی نبوت کا اعتراف کر لیا جیسے کہ مسیلمہ کے متبعین ہو گئے اسی طرح اسود عنسی کے متبعین تھے، اس لئے کہ یہ سارے مدعین نبوت ظاہر ہوئے، بعض نے حضور ﷺ کی حیات ہی میں نبوت کا دعوی کیا تھا جیسے اسود و مسیلمہ، اسود عنسی کو فیروز نے حضور ﷺ کی آخری حیات میں قتل کیا تھا، تب نبی اکرم ﷺ نے فرمایا فاز فیروز اور مسیلمہ صدیق اکبرؓ کے دور میں قتل ہوا، اسی طرح سجاح نے مسیلمہ سے اول معاہدہ کیا تھا لیکن بعد میں جب اسلام کا یلغار پہونچا تو سچی توبہ کر لی تھی۔

(۲) دوسرے وہ لوگ جو اپنے آباء واجداد کے دین پر لوٹ گئے۔

(۳) تیسرے وہ لوگ تھے جنہوں نے نماز وغیرہ نہ ترک کی لیکن زکوۃ کا انکار کر دیا اور کہتے تھے کہ زکوۃ کی ادائیگی حضور ﷺ کے ساتھ خاص تھی، چنانچہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ

وَتُزَكِّيهِمْ) اور تطہیر و تزکیہ حضور ﷺ کے ساتھ خاص ہے اس لئے زکوۃ کا انکار کر دیا، ان تین فریق کو اس اداء زکوۃ کے ساتھ ملاؤ تو چار ہو گئے، علامہ ابن حزم فرماتے ہیں ایک فریق توقف کا بھی تھا تو اب پانچ فریق ہو گئے، شیخین کا مناظرہ نہ اول میں تھا نہ دوسرے میں تھا بلکہ مناظرہ زکوۃ کے منکرین کے حق میں تھا۔

مگر سوال یہ ہے کہ زکوۃ فرائض اسلام میں سے ہے، تو اس کا انکار کیوں کیا؟ اور اگر انکار کیا تو فریضۂ اسلام کے انکار کی وجہ سے ہے تو وہ کافر ہو گئے، اسی طرح زکوۃ احد دعائم الاسلام ہے تو انکار کی وجہ سے مذہب وملت سے نکل گئے، پھر انکے سلسلہ میں حضرت عمرؓ کو کیا شبہ پیش آیا اور کس وجہ سے مناظرہ کیا؟

بعض حضرات فرماتے ہیں اصل میں منکرین زکوۃ کے دو فریق تھے، ایک فریق فرضیت زکوۃ کا منکر تھا، دوسرا فریق وجوبِ اداء الی الامام کا منکر تھا، حضرات شیخین کا مناظرہ ان کے بارے میں نہ تھا جو فرضیت زکوۃ کے منکر تھے، بلکہ ان لوگوں کے بارے میں تھا جو وجوب اداء الی الامام یعنی امام کو زکوۃ دینے کا انکار کرتے تھے، یہ مؤمن بالزکوۃ تو ہوئے صرف وجوب اداء الی الامام کے منکر تھے اس لئے انہیں شبہ ہوا، حضرت عمرؓ فرماتے تھے کہ یہ زکوۃ کے معترِف ہیں، صرف امام کو نہ دینے پر قتال نہ کریں، اور ابو بکر صدیقؓ کا مطمحِ نظر یہ تھا کہ اصل چیز یہ ہے کہ امام تک پہنچا دیں تاکہ امام اس کو مناسب موقع میں خرچ کرے۔

لیکن اگر کوئی غور کرے تو اشکال ظاہری طور نظر آئے گا، حدیث کے الفاظ ہیں جیسا کہ اس میں اور مسلم کی کتاب الایمان میں ہے کہ حضور ﷺ کی وفات کے بعد بعض عرب کافر ہو گئے تھے، تب حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا: **لأقاتلنهم، فقال عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله الخ**، اس پر ابو بکر صدیقؓ نے فرمایا: **لأقاتلن من فرّق بين الصلوة والزكوة** اس سے معلوم ہوا کہ وہ زکوۃ ہی کے منکر تھے اسی لئے **فإن الزكوة حق المال** فرمایا، ظاہر یہ ہے کہ زکوۃ ہی کا انکار کر دیا تھا لیکن یہ انکار مبنی تھا تاویل پر، گو وہ تاویل فاسد ہے، وہ یہ کہتے تھے کہ (**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ**) حضور ﷺ سے خاص ہے چونکہ یہ علت پر موقوف ہے اور علت حضور ﷺ کے علاوہ میں نہیں پائی جاتی ہے یعنی تطہیر و تزکیہ، اور آپؐ دنیا سے تشریف لے گئے تو یہ بھی ختم ہو گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ جب زکوۃ کے منکر ہوئے تو مرتد ہو گئے اور آج بھی اگر کوئی زکوۃ کا انکار کر دے تو

بالاجماع وہ کافر ہے پھر حضرت عمرؓ کو کیوں شبہ پیش آیا؟ اس کا جواب امام ابو سلیمان خطابی نے دیا کہ ابھی یہ لوگ نئے نئے اسلام لائے تھے اس لئے انکو شبہ ہوا اور اس زمانہ میں احکام اسلام اور ارکان اسلام ثابت ہو چکے ہیں اور اس کا علم ہر صغیر وکبیر کو حاصل ہے، آج اگر کوئی انکار کر دے تو وہ دائرۂ اسلام سے خارج ہے، لیکن آج بھی اگر کسی کو فرائض کو علم نہ ہو اور پھر انکار کر دے تو دلائل سے سمجھایا جائے گا۔

میں نے جہاں تک غور کیا امام شافعی کے کلام کو کتاب الام میں دو جگہ دیکھا، اور امام خطابی کا کلام بھی دیکھا کہ نفس منکرین زکوۃ میں اختلاف تھا، لیکن حافظ ابن حجر کی بعض عبارت مشیر ہے کہ ان میں بھی دو فریق تھے، ایک منکر فرضیت دوسرا منکر اداء الی الامام، امام ابو القاسم شاطبي کا کلام کتاب الاعتصام میں اسی پر دال ہے، اور علامہ ابی نے تو کتاب الاکمال میں اس کی تصریح کی ہے، رہا یہ کہ وہ نفس زکوۃ کے منکر تھے جیسا کہ حدیث سے معلوم ہوا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ مطلب یہ ہے کہ نماز تو امام کے ساتھ ادا کریں اور زکوۃ کو امام کو دینے سے انکار کر دیں یہ کیسے ہو سکتا ہے۔

بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو بکرؓ نے دلیل قیاسی سے استدلال نہ کیا بلکہ روایت سے بھی استدلال کیا تھا، ایک تو روایت میں إلا بحقّ الإسلام ہے بلکہ دوسری روایت میں منصوصا وارد ہے جس کو نسائی، ابن خزیمہ، بیہقی نے روایت کیا ہے لیکن محدثین نے اس پر سنداً ومتناً کلام کیا ہے، عمران قطان راوی کو وہم ہو گیا، صحابی کوئی تھا اس کو ذکر کیا، روایت اور ذکر کی، چنانچہ امام علی بن المدینی، امام ابو زرعہ رازی، ابو حاتم رازی، ترمذی، نسائی یہی فرماتے ہیں، حافظ ابن رجب حنبلی کا بھی یہی رجحان ہے، اور بات بھی واضح ہے، اگر تصریح موجود ہوتی تو مناظرہ کیوں کرتے اور اتنی لمبی چوڑی بات کیوں کرتے تا آنکہ ان کو شرح صدر ہوا، اور وہ جواب مانیں کہ دو فریق تھے تو پھر یہ اعتراض بھی نہیں کہ عبد اللہ بن عمرؓ کے پاس روایت ہے تو پیش کیوں نہ کی، اس لئے کہ زکوۃ کے تو مقر تھے، صرف اداء کے منکر تھے۔

امام واقدی کا کلام ہے جس کو مولانا انور شاہ صاحب نے اختیار فرمایا ہے کہ شیخین کا اختلاف منشاء اختلاف پر مبنی تھا، حضرت ابو بکرؓ نے ان کے انکار کو ردت پر حمل کیا اور حضرت عمرؓ نے بغاوت پر۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شہادتین کا اعتراف کر لے، تو دائرۂ اسلام میں

داخل ہے، ادلۂ متکلمین کے سمجھنے کی ضرورت نہیں ہے یہ ظاہر اور واضح ہے، حضور اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے پاس لوگ آتے اور آکر اسلام قبول کرتے تھے، یہی سلف صالحین میں تھا۔

تیسری بات یہ ہے کہ اس روایت سے استدلال کیا اس پر کہ زندیق کی توبہ قبول ہے، اس لئے کہ اس میں فرمایا أمرت أن أقاتل الناس حتی یشهدو أن لا إله إلا الله معلوم ہوا کہ وہ شہادت کا معترف ہو تو اس حدیث کے عموم میں داخل مان کر اس کی توبہ بھی مقبول ہے۔

اب یہ سمجھئے کہ زندیق میں دو بات میں اختلاف ہے، ایک یہ کہ زندیق کی حقیقت کیا ہے؟ (۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ منافق کے معنی میں ہے (۲) زندیق بمعنی الجاحد المبطل یعنی بد دین (۳) زندیق معرب ہے زن دین سے یعنی عورتوں جیسا دین رکھے (۴) زندیق من لا یتدین بدین۔

اس میں اختلاف ہے کہ اسکی توبہ مقبول ہے یا نہیں؟ (۱) زندیق کی توبہ قبول ہے، یہ امام شافعی نے فرمایا ہے مشہور مذہب میں، یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ اور احمد بن حنبل سے ہے، اسی کے قائل سحنون اور ابن لبابہ مالکی ہیں (۲) زندیق کی توبہ مقبول نہیں، یہ امام خطابی نے امام مالک اور امام احمد سے نقل کیا، یہی امام احمد کا مشہور قول ہے اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے، ابن ہمام نے دونوں قول نقل کئے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ظاہر روایت یہ ہے کہ اس کی توبہ مقبول نہیں ہے (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ از خود تائب ہو کر آئے تو مقبول ہے، اگر پکڑا جائے پھر توبہ کرے تو مقبول نہیں، یہ شافعیہ کی ایک جماعت کا مسلک ہے، امام ابو عبد اللہ الابی نے مالکیہ کا مسلک یہی بیان کیا (۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اول مرتبہ پیش آئے تو مقبول ہے اور بار بار کرے کہ توبہ کر کے قائل ہوا اور پھر پھر جائے تو مقبول نہیں، یہ شوافع کی ایک جماعت نے کہا (۵) پانچواں قول یہ ہے کہ داعی نہیں تو مقبول ہے، اور اگر داعی ہے تو مقبول نہیں یعنی اپنی بد دینی کی طرف دوسروں کو بھی دعوت دیتا ہے تو قبول نہیں، اس روایت کے عموم سے قول اول کی تائید ہوتی ہے کہ جو بھی شہادتین کا معترف ہو وہ امان حاصل کر لے گا۔

چوتھی بات یہ ہے کہ امام ابوزکریا نووی نے اس روایت سے استدلال کیا اس پر کہ تارکِ صلوۃ کو قتل کر دیا جائے گا اس لئے کہ اس میں فرمایا: أمرت أن أقاتل الناس حتی یشهدوا أن لا إله إلا الله و یقیموا الصلوة

ویؤتوا الزکوۃ توجب قتال کی غایت شہادت واقامت صلوۃ ہے، اب غایت حاصل ہوگئی تو دم منتفی ہوگا ورنہ قتال کی اجازت ہے، لیکن امام نووی کا استدلال منظور فیہ ہے۔

مسلک سنو! اس میں اختلاف ہے کہ تارکِ صلوۃ کو قتل کیا جائے یا نہیں؟ اس میں دو قول ہیں: (۱) ایک قول تو یہ ہے کہ قتل کردیا جائے، اس کے قائل امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، ابن خزیمہ، منصور فقیہ، ابو الطیب بن سلمہ، ابو عبید بن حربویہ، ابو جعفر الرازی وغیرہ ہیں (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ قتل نہ کیا جائے، اس قول کے قائل امام ابو حنیفہ اور ان کے متبعین، امام مزنی تلمیذ امام شافعی ہیں، جو قتل کے قائل ہیں پھر ان میں اختلاف ہے کہ یہ قتل حداً ہے یا کفراً، امام شافعی فرماتے ہیں کہ حداً قتل کیا جائے گا، اسی کے قائل امام مالک ہیں، امام احمد بن حنبل اور باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ یہ جو ذکر کیا کہ یہ قتل ارتداد کی وجہ سے ہے اس لئے کہ ترک صلوۃ کی وجہ سے یہ مرتد ہوگیا، چنانچہ مسلم (۱؍۶۱) وغیرہ کی روایت سے استدلال ہے، **بین الرجل و بین الشرک والکفر ترک الصلوۃ**، معلوم ہوا کہ کافر ہو جائے گا، اسی طرح **من ترک الصلوۃ متعمداً فقد کفر**۔

لیکن علماء نے اس کا جواب دیا کہ حقیقی کفر مراد نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ کفار کے مشابہ ہوا، یا اس کو مستحل پر حمل کیا جائے، بعض نے امام احمد کا امام شافعی سے مناظرہ نقل کیا، امام احمد سے پوچھا گیا کہ تارکِ صلوۃ کیا ہے، فرمایا کہ کافر ہے، پھر پوچھا کہ اب کیسے مسلمان بنے گا، فرمایا: **يصلي، فقال الإمام الشافعي: كيف يصلي وهو كافر؟** امام احمد خاموش ہوگئے۔

جو کہتے ہیں کہ تارکِ صلوۃ قتل کردیا جائے گا انہوں نے مختلف دلائل پیش کئے ہیں، ایک دلیل تو امام نووی نے یہ حدیث دی لیکن امام نووی کا استدلال صحیح نہیں، علامہ تقی الدین ابن دقیق العید نے امام نووی کی تردید کی ہے، فرماتے ہیں کہ اس سے مقاتلہ کا جواز معلوم ہوتا ہے اور مقاتلہ غیر قتل ہے، مقاتلہ باب مفاعلہ سے ہے، اس میں جانبین سے قتال ہوتا ہے اس سے قتل کے جواز پر استدلال فی غیر محلہ ہے، امام ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ اگر مستدل نے **أمرت أن أقاتل الناس** سے استدلال کیا ہے تو یہ غیر قتال ہے، امام شافعی فرماتے ہیں، **ليس القتال من القتل بسبيل وقد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله**، اور اگر استدلال **حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله** الخ سے ہے، تو اس سے معلوم ہوا قتال جب تک ہے جب تک شہادت دیں اور جب

شہادت دیں تو قتال نہ کریں، تو آپ استدلال کرتے ہیں مفہوم مخالف سے، اس لئے کہ جو شہادت نہ دے، نماز قائم نہ کرے اور زکوۃ نہ دے ان سے قتال ہوگا اور اس کے مخالفین قائل نہیں، اور اگر استدلال بالمفہوم سے استدلال صحیح ہو تو اشکال یہ ہے کہ اس روایت کے مفہوم کا دوسری روایت کا منطوق معارض ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ فرماتے ہیں، لا یحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلث، النفس بالنفس والزاني الثيب والمفارق لدينه التارك للجماعة، ان تین میں سے کسی ایک میں تارک صلوۃ کا ذکر نہیں اس لئے قتل نہ ہوگا، تقی الدین بن دقیق العید نے علامہ ابوالحسن بن مفضل المقدسی سے جو کبار موالک سے ہیں نقل کیا اور ایک قصیدہ میں ضبط کیا ہے اور اسی کو اختیار کیا ہے کہ ایسے کو قتل نہ کیا جائے، جب تک ان تین امور مذکورہ میں کسی کا ارتکاب نہ کر لے۔ شعر:

والرأى عندي أن يعزّره الامام	بكل تعزير يرده صوابا
فالأصل عصمته إلى أن يمتطى	إحدى الثلاث إلى الهلاك ركابا

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ایسے تارکِ صلوۃ کو امر کیا جائے اور اگر نہ مانے تو اتنا مارا جائے کہ خون نکلے لیکن قتل نہ کیا جائے، امام ابو حنیفہ کا استدلال حدیث ابن مسعودؓ سے ہے، ابوداؤد میں ہے، خمس صلوات كتبهن الله على العباد اس میں ہے، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة، ظاہر ہے کہ ترک صلوۃ سے کافر ہوتا تو عذاب ہوتا، اور قتل کا حکم ہوتا تو إن شاء أدخله الجنة کیوں فرماتے؟ اس کی تخریج کی ہے امام مالک اور اصحاب سنن نے اور اس کی تصحیح کی ہے ابن خزیمہ اور ابن السکن نے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ص ۸) باب من قال إن الإيمان هو العمل

لقول الله تعالى : ﴿ وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِيٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ ، وقال عدة من أهل العلم في قوله تعالى: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ عن

قول لا إله إلا الله ، وقال تعالى: ﴿ لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَٰمِلُونَ ﴾.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بن يُونُسَ وَمُوسَى بن إِسْمَاعِيلَ قَالاَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بن سَعْد قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيد بن الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ سُئِلَ : أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ ؟ فَقَالَ: إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِه، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا ؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا ؟ قَالَ: حَجٌّ مَبْرُورٌ .

ترجمہ: باب، اس بارے میں کہ عمل ہی کا نام ایمان ہے کیوں کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ یعنی جنت کہ تم اس کے وارث ان چیزوں کے بدلے میں بنائے گئے ہو جو تم عمل کیا کرتے تھے اور اہل علم کی ایک جماعت نے باری تعالیٰ کے قول فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ اس کا تعلق لا الہ الا اللہ کے قول سے ہے اور خداوند قدوس نے فرمایا ہے لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ یعنی اس جیسی چیز کی خاطر عمل کرنے والوں کو عمل کرتے رہنا چاہیے۔

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ سب سے افضل کونسا عمل ہے فرمایا اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا، عرض کیا گیا پھر اس کے بعد؟ فرمایا اللہ کے راستہ میں جہاد کرنا، عرض کیا گیا پھر اس کے بعد؟ ارشاد فرمایا حج مقبول۔

تشریح: یہاں اس ترجمہ کے متعلق دو یا تین بحث ہیں۔

(۱) پہلی بحث یہ ہے کہ مصنف یہاں إن الإيمان هو العمل فرمار ہے ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ ایمان صرف عمل کا نام ہے، یہ جملہ حصریہ ہے حالانکہ کتاب الایمان میں لکھ آئے بني على خمس وهو قول وفعل، جس سے اس کا حقیقت مرکبہ ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس کے اجزاء ترکیبیہ قول و عمل ہیں لہذا دونوں میں تعارض ہو گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ عمل سے مراد عمل قلبی ہے اور اس کو ایمان قرار دیا کہ یہ بنیادی شی ہے، اس کے بغیر اعمالِ جوارح اقرار لسانی ناقابل قبول ہیں، اگر تصدیق باطنی ہو تو اعتراف شہادت اور اعمال معتبر ہوں گے، اس لئے امام بخاری نے هو العمل فرمایا، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں جو هو العمل فرمایا وہ اس لحاظ سے کہ بعض یہ سمجھ سکتے ہیں کہ ایمان شہادتین کا نام ہے اس لئے امام نے بتلایا کہ نہیں عمل بھی داخل ہے۔

(۲) دوسری بحث یہ ہے کہ إن الإيمان هو العمل فرمایا تو اس سے کون سا عمل مراد ہے؟ اس میں تین

قول ہیں (۱) عمل سے مراد تصدیق قلبی ہے، یہ رائے قطب عالم حضرت مولانا گنگوہی اور مولانا انور شاہ صاحب کی ہے (۲) یہاں پر عمل سے مراد عمل جوارح ہے یہ رائے ہے علامہ ابو الحسن سندی کی (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ عمل سے مراد مجموعۂ اعمال ہے یعنی عمل قلب، عمل لسان اور عمل ارکان، یہ شراح کی رای ہے۔

(۳) تیسری بحث یہ ہے کہ اگر عمل سے مراد عملِ قلبی یعنی صرف تصدیق مراد ہے تو اشکال یہ ہے کہ آیت کی تفسیر میں جو یہ مذکور ہے عما کانوا یعملون عن قول لا إله إلا الله یہ مطابق نہیں، اس لئے کہ یہ عمل لسان ہے نہ کہ عملِ قلب، اور اگر یہ کہیں کہ اعمالِ جوارح یا مجموعۂ اعمال مراد ہیں تو اشکال یہ ہے کہ پھر روایت مطابق نہیں، اس لئے کہ روایت میں ایمان باللہ فرمایا ہے اور ایمان تصدیق کا نام ہے تو ترجمہ میں مصنف نے عمل بول کر عمل جوارح مراد لیا تو روایت مطابق نہ ہوئی، یا یہ کہو کہ امام بخاری نے اعمال مطلقہ مراد لیا ہے حالانکہ روایت میں عمل قلب موجود ہے تو مطابقت نہیں۔

اس کا جواب علامہ کرمانی نے دیا جس کا اتباع حافظ ابن حجر، شیخ الاسلام زکریا انصاری اور دیگر شراح نے کیا ہے کہ ترجمہ سے اعم مطلق مراد ہے جو اعمال لسان و جوارح و قلب کو شامل ہے، اور مجموعۂ ترجمہ مجموعۂ آیات و روایت سے ثابت ہے، روایت سے تصدیق باطنی کا ایمان ہونا ثابت ہوا، اقرارِ لسانی بھی اس میں داخل ہے، اور اعمال جوارح آیت (لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ) کے عموم سے داخل ہونگے، تو پورا ترجمہ عمومِ روایت و تفسیر سے ہو گیا، نیز عمل سے صرف عمل جوارح یا صرف عمل قلبی مراد نہیں بلکہ عام مراد ہے۔

علامہ ابو الحسن سندی فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد اس ترجمہ سے عمل جوارح بیان کرنا ہے اور اس کے بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بہت سی آیات میں ایمان کو عمل پر عطف کیا ہے جیسے (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) اس سے ایمان اور عمل میں مغایرت معلوم ہوتی ہے، امام بخاری نے اس مغایرت کو دفع فرمایا کہ تغایر نہیں بلکہ بعینہ عمل ہے، اور طریق استدلال یہ ہے کہ آیت میں (وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) فرمایا، اور اس میں تصدیق باطنی اصل ہے تو وہ بھی مراد ہو گا، تو اس آیت سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں، یہ علامہ سندی نے ذکر کیا ہے، گویا ان کے نزدیک عطف والی آیات کا تعارض دفع ہوا۔

اب سوال یہ ہے کہ آیت میں (وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) فرمایا اور ﴿عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ کی شرح آئندہ لا إله إلا الله سے کی، تو اس سے شہادت و توحید مراد ہوئی، اس کا جواب علامہ سندی نے دیا کہ یہ مطلب نہیں کہ عمل بولکر شہادت مراد ہے، یہ بعید ہے بلکہ مطلب ہے حتی عن قول لا إله إلا الله، ظاہر ہے کہ عمل بول کر اعمالِ جوارح مراد ہوں گے اور تصدیق اس لئے مراد ہے کہ یہ اصل الاصول ہے، اور جو یہ کہتے ہیں کہ اس سے عمل قلبی مراد ہے، ان کہنا ہے کہ باب عمل میں بنیادی چیز قول قلبی ہے اس لئے اسکو بیان کیا۔

دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ اس باب سے مرجیہ کی تردید مقصود ہے جو قول بلا عمل کے قائل ہیں چنانچہ امام نووی، قسطلانی، ابن بطال مالکی کی یہی رائے ہے کہ اس سے مرجیہ کی تردید کرنی ہے، اب مرجیہ کی تردید دونوں قول پر ہوگی کہ نرا قول کافی نہیں، بلکہ اعمالِ جوارح مراد ہیں، یا مطلقاً عموم پر بھی تردید ہوگی، اب سب داخل ہوں گے اور سارے اقوال کے پیش نظر مرجیہ کی تردید ہوگی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری نے ترجمۃ الباب سے اشارہ کیا اس روایت کی طرف جس کی تخریج امام حمیدی، عبد الرزاق نے المصنف میں اور امام اثرم نے کی جس میں ہے قال الزهري: الإسلام الكلمة والإيمان في القلب ایمان بعینہ عمل ہے تو امام بخاری نے اس طرف اشارہ کیا کہ ایمان وہ عمل ہے، فليعمل أي فليؤمن المؤمنون.

لقول الله تعالى (وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) اس آیت پر بظاہر شبہ یہ ہے کہ اس میں فرمایا کہ یہ جنت وہ ہے جس کی وراثت تم کو ملی ہے، سوال یہ ہے کہ وراثت مورثین کے ترکات میں ہوتی ہے اور جنت کسی کی وراثت نہیں ہے، اس کے دو جواب ہیں (۱) وراثت کا اطلاق مجازی ہے، اب یہ مجاز کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز استحقاق کے بیان کے لئے اختیار کیا ہے جیسے وارث مورث کے ترکہ کا وارث اور مستحق ہے اور کوئی اسے نہیں روکتا، اسی طرح لوگ حتمی طور پر جنت کے وارث ہیں الا یہ کہ کوئی مانع پیش آجائے، تو یہاں وراثت کا اطلاق مجازی ہے (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ وراثت ممکن ہے کہ اس لحاظ سے ہو کہ روایت میں تصریح ہے کہ ہر آدمی کے لئے ایک مقعد جنت میں اور ایک مقعد جہنم میں بنایا ہے، اب اگر خاتمہ

بالخیر ہے تو مقعد جنت ملے گا اور اگر خاتمہ بالشر ہے تو مقعد شر ملے گا، ممکن ہے کہ جب آدمی جنت میں جائے تو اپنا مقعد ملے لیکن جو کافر جہنم میں گیا اس کے مقعد کی وراثت اس کو ملے گی، چنانچہ مسلم میں ہے کہ یہودی اور نصرانی کو کہا جائے گا، هذا مكانك من النار تو جنت میں اس محل کے وارث مسلمان ہوں گے۔

و قال عدة من أهل العلم: اہل علم کی ایک جماعت نے یہ تفسیر کی ہے، ان میں حضرت انسؓ کی روایت ہے جس کو امام بخاری نے تاریخ کبیر میں اور امام طبری اور طبرانی نے مجاہد سے تفسیر نقل کی ہے، تفسیر عبدالرزاق میں ہے (فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ) میں عمل سے مراد لا إله إلا الله ہے، بظاہر عمل کا محض لا إله إلا الله مراد ہونا معلوم نہیں ہوتا ہے، لیکن صرف یہی مراد نہیں بلکہ دوسری بھی چیزیں مراد ہیں، اور اس کے کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ عامۃً اطلاق عمل سے عمل جوارح پر ہوتا ہے، اس لئے بتلایا کہ عمل جوارح کافی نہیں بلکہ لا إله إلا الله بھی ضروری ہے، اور یہ بھی من جملہ اعمال مسئول عنہ ہوگا۔

و قال تعالىٰ: (لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ) بعض شراح فرماتے ہیں کہ اس آیت سے استدلال مصنف کا اس پر مبنی ہے کہ فلیعمل فلیؤمن کے معنی میں ہے، معلوم ہوا کہ ایمان عمل ہے، ایمان پر عمل کا اطلاق کیا لیکن اشکال یہ ہے کہ فلیعمل عام ہے اس سے خاص بولنے پر کوئی قرینہ نہیں لہٰذا مصنف کے مدعی پر استدلال درست نہیں لیکن اگر علامہ سندی کی توجیہ مان لی جائے تو عمل اپنے عموم کی وجہ سے عمل جوارح کے ساتھ عمل قلب کو بھی شامل ہو جائے گا تب مصنف کا استدلال صحیح ہوگا۔

أيّ العمل أفضل: اس پر اشکال یہ ہے کہ أیّ مضاف وہاں مستعمل ہوتا ہے جہاں مضاف الیہ متعدد ہوگا؟ حالانکہ عمل واحد ہے متعدد نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ العمل میں الف لام جنسی ہے قلیل وکثیر سب کو شامل ہے اب أیّ کا دخول صحیح ہے۔

فقال إيمان بالله: اس سے ثابت ہوا کہ ایمان کو بھی عمل کہتے ہیں، اور یہاں ایمان سے عمل قلبی مراد ہے، اس کی دلیل حدیث کا اگلا جملہ ہے۔

حج مبرور: حج مبرور کسے کہتے ہیں؟ اس میں کئی قول ہیں (۱) حج مبرور وہ ہے جو مقبول ہو (۲) حج مبرور وہ ہے جس میں کوئی گناہ سرزد نہ ہو (۳) ما لا يخالطه رياء (۴) حج مبرور سے مراد اطعام طعام اور اقراء سلام

ہے۔

اس روایت پر اشکال یہ ہے کہ اس میں افضل اعمال ایمان کو اور پھر جہاد کو کہا، اور بخاری کی ایک روایت میں افضل اعمال اطعام طعام کو قرار دیا لیکن روایت شیخین میں ہے أفضل الأعمال الصلوة لوقتها ہے تو ان روایات میں تعارض ہے، ہر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ مذکور افضل اعمال ہے، اور ظاہر ہے کہ سب افضل نہ بنیں گے، اس کی کچھ تفصیل باب أيّ الإسلام أفضل کے ذیل میں گزر چکی ہے، علماء نے مختلف جواب دیئے ہیں، قفال کبیر شاشی نے امام حلیمی سے دو جواب نقل کئے ہیں (۱) یہ اختلاف احوال واشخاص پر محمول ہیں (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد من افضل الاعمال ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ بعض روائیت سے ترتیب معلوم ہوتی ہے، ثم کذا وکذا وارد ہے، ایمان کا درجہ سب سے مقدم ہے پھر دوسرے اعمال (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ ثم ترتیب ذکری کے لئے ہو چنانچہ عرب کا شاعر کہتا ہے کہ:

قل لمن ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلک جده

تو یہاں ثم صرف ترتیب ذکری کے لئے ہے، جس میں جہاد کو حج پر مقدم کیا ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ حج فرض عین ہے اور جہاد فرض کفایہ ہے، پھر اس کو کیسے مقدم کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جہاد کا نفع متعدی ہے اور حج کا نفع لازم ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ جب تھا جبکہ جہاد فرض عین تھا یا جب حومۂ اسلام پر کفر کی طرف سے دھاوا بولدیا جائے تب جہاد کا مرتبہ افضل ہے۔

(ص ۸) باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة

وكان على الإستسلام أو الخوف من القتل

لقوله تعالى ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾. فإذا كان على الحقيقة فهو على قوله جل ذكره: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ ۗ﴾ الآية.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَامِرُ بن سَعْدِ بن أَبِي وَقَّاصٍ

عَن سَعْد أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَعْطَى رَهْطًا، وَسَعْدٌ جَالِسٌ، فَتَرَكَ رَسُولُ اللهِ ﷺ رَجُلاً هُوَ أَعْجَبُهُمْ إِلَيَّ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ ! مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ، فَوَاللهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا ؟ فَقَالَ: أَوْ مُسْلِمًا ؟ فَسَكَتُّ قَلِيلاً، ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ، فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي، فَقُلْتُ: مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ، فَوَاللهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا ؟ فَقَالَ: أَوْ مُسْلِمًا ؟ ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ، فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي، وَعَادَ رَسُولُ اللهِ ﷺ ، ثُمَّ قَالَ: يَا سَعْدُ، إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، خَشْيَةَ أَنْ يَكُبَّهُ اللهُ فِي النَّارِ.

وَرَوَاهُ يُونُسُ وَصَالِحٌ وَمَعْمَرٌ وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ.

ترجمہ: باب، جبکہ اسلام حقیقت پر مبنی نہ ہو بلکہ وہ ظاہری طور پر تابعداری ہو یا قتل کے خوف سے ہو تو یہ اطلاق درست ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے اعراب نے کہا کہ ہم ایمان لائے آپ کہہ دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن یہ کہو کہ بظاہر تابعداری قبول کی، پس اگر وہ ایمان حقیقت پر مبنی ہو تو باری تعالیٰ کے ارشاد إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسلامُ (بے شک اللہ کے نزدیک صرف اسلام ہی ہے) کا مصداق ہے۔

حضرت سعد بن ابی وقاص سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ لوگوں کو (بطور تالیف قلب) مال دیا اور حضرت سعد بھی حاضر تھے اور ایک آدمی کو چھوڑ دیا (حضرت سعد فرماتے ہیں) جو میرے نزدیک ان میں سب سے زیادہ پسندیدہ تھا چنانچہ میں نے عرض کیا یارسول اللہ آپ نے فلاں شخص کو کیوں ترک فرمادیا اللہ کی قسم میں اسے مومن سمجھتا ہوں، آپ نے فرمایا مومن کہہ رہے ہو یا مسلم، میں کچھ دیر تک چپ رہا، پھر مجھے اس بات نے مجبور کیا جو مجھے اس شخص کے بارے میں معلوم تھی، چنانچہ میں نے دوبارہ وہی کہا اور عرض کیا آپ نے فلاں شخص کو کیوں ترک فرمایا اللہ کی قسم میں اسے مومن سمجھتا ہوں، آپ نے فرمایا مومن یا مسلم، چنانچہ پھر تھوڑی دیر میں خاموش رہا، پھر مجھے اس بات نے مجبور کیا جو مجھے اس شخص کے بارے میں معلوم تھی اور میں نے دوبارہ وہی بات کہی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی وہی ارشاد فرمایا، پھر آپ نے فرمایا سعد! میں ایک شخص کو مال دیتا ہوں حالانکہ دوسرا انسان مجھے اس سے زیادہ محبوب ہوتا ہے اس ڈر سے کہ اللہ اس کو جہنم میں اوندھانہ گرادے، اس روایت کو زہری سے یونس، صالح، معمر اور زہری کے بھتیجے نے بیان کیا۔

تشریح: امام بخاری کا مقصد اس ترجمۃ الباب سے کیا ہے؟ شراح نے مختلف وجہیں ذکر کی ہیں۔

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امام بخاری اس باب سے سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں کہ گذشتہ ابواب سے اسلام وایمان کا اتحاد معلوم ہوا اور خود امام بخاری بعد میں اس کی وضاحت کردیں گے حالانکہ روایات

وآیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک نہیں ہے بلکہ الگ الگ ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان میں فرق ہے، اسی طرح حضرت سعدؓ کی روایت میں ہے کہ جب جعیل بن سراقہؓ کے متعلق حضرت سعد نے لأراه مؤمنا فرمایا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا أو مسلما، معلوم ہوا کہ فرق ہے، امام بخاری نے اس کا جواب دیا کہ اصل میں اسلام کا لفظ گاہے بولا جاتا ہے ایمان کے معنی میں اور اس وقت اس کی حقیقت شرعیہ مراد ہوتی ہے، اور گاہے اسلام بمعنی لغوی یعنی اطاعت ظاہری پر بولا جاتا ہے، اس صورت میں غیر ایمان مراد ہوتا ہے اور یہ اسلام کا شریعت میں اطلاق مجازی ہے، تو جہاں اسلام وایمان میں انفکاک بیان کیا ہے وہاں اس کے لغوی معنی مراد ہے اور جہاں اتحاد ہے وہاں اسلام شرعی مراد ہے اور اسلام شرعی متحد ہے ایمان کے ساتھ۔

(۲) دوسری توجیہ ترجمہ کی شرح میں یہ ہے کہ امام بخاری اسلام کی دو جہت بتاتے ہیں، اسلام کا اطلاق کبھی استسلام کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی معنی حقیقی شرعی پر اطلاق ہوتا ہے، اگر اسلام کا اطلاق انقیاد و استسلام پر ہے تو اس صورت میں یہی لفظ (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا) کا محمل ہے، اور اگر اسلام سے شرعی اسلام مراد ہے تو (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ) کا مصداق ہے، اسی طرح (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا) کا مصداق ہے، دین پوری شریعت کا نام ہے اس میں تصدیق وغیرہ سب داخل ہے تو اسلام میں بھی یہ تصدیق معتبر ہوگی۔

امام سندی فرماتے ہیں إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة و كان على الإستسلام أي على الظاهر فهو جائز، حاصل علامہ سندی کے ارشاد کا یہ ہے کہ اسلام کے دو اطلاق ہیں، ایک لغوی، دوسرے شرعی، اطلاق لغوی میں اطاعت ظاہرہ مراد ہے، یہ انقیاد لغوی انسان میں یا مال کی طمع کی وجہ سے یا قتل کے خوف سے پیدا ہوتا ہے کہ قتل نفس یا مال کے اندیشہ میں اسلام ظاہر کرتا ہے گو دل میں اسلام نہیں، اور کبھی اسلام شرعی مراد ہوتا ہے، اس صورت میں اس میں اور ایمان میں تلازم ہے، اسلام حقیقی مستلزم ہے ایمان کو اور اسلام کامل بدون ایمان کے معتبر نہیں، جیسے ایمان بغیر اسلام کے معتبر نہیں۔

(۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امام بخاری یہاں سے اسلام معتبر اور غیر معتبر میں فرق کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ ایک اسلام عند اللہ معتبر ہے اور دوسرا اسلام وہ ہے جو عند اللہ معتبر نہیں، یہ وہ اسلام ہے جو

جوارح سے ظاہر کیا جائے اور کسی لالچ یا خوف سے قبول کیا جائے اور دل سے نہ قبول کرے، اس سے معلوم ہوا کہ اگر اسلام خوف یا طمع کی وجہ سے ہو تو معتبر نہ ہوگا یہی صاحب عقیدۂ سفارینیہ نے امام بخاری سے نقل کیا ہے لیکن اس کا محمل یہ ہے کہ دل سے قبول نہ کرے اور اعتراف نہ کرے وحدانیت وقرآن وغیرہ کا، اور اگر اولا ڈر کر اسلام لایا اور پھر پکا مسلمان ہو گا تو معتبر ہو گا۔

امام مصنف کا آیت (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا) کو ذکر کرنا دلالت کرتا ہے اس پر کہ مصنف کے نزدیک یہ اسلام جو اس آیت میں ہے نافع نہیں ہے، اس لئے کہ یہی استسلام پر محمول ہے جو ظاہری انقیاد کو کہتے ہیں۔

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے کتاب الایمان میں اس پر اختلاف نقل کیا ہے کہ اس آیت میں جو اسلام منقول ہے، آیا یہ اسلام مفید ہے یا نہیں؟ ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ اسلام مفید ہو گا انسان کے لئے چنانچہ یہ قول منقول ہے حضرت حسن بصری، محمد بن سیرین، ابراہیم نخعی، ابو جعفر باقر، حماد بن زید، احمد بن حنبل، سہل بن عبد اللہ تستری سے، اور ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ اسلام مفید نہ ہو گا، چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے امام بخاری اور محمد بن نصر مروزی سے نقل کیا ہے۔

امام بخاری کے ظاہر ترجمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت کو انقیاد واستسلام ظاہری پر حمل کیا ہے یعنی نرا انقیادِ ظاہری معتبر نہیں اگر جزر قلب میں پیوست نہ ہو، حاصل یہ ہے کہ اسلام دو ہے، معتبر، غیر معتبر، اسلام معتبر ایمان کو لازم ہے اور اسلام غیر معتبر ایمان سے منفک ہے، جب یہ اسلام وغیر اسلام کی بحث ہے تو اسلام معتبر نافع ہو گا نہ کہ غیر معتبر، یہ تفصیل عامۂ شراح حافظ ابن حجر وغیرہ کے کلام میں ہے۔

(۴) چوتھا قول بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امام بخاری یہاں سے آیاتِ متناقضہ اور روایات متعارضہ میں جمع کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ بعض روایات میں اسلام وایمان میں انفکاک معلوم ہوتا ہے اور بعض سے اسلام وایمان کا تلازم معلوم ہوتا ہے، جیسے (إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامُ) اور (وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا) اسی طرح بني الإسلام علی خمس اور انہی کو حدیث وفد عبد القیس میں ایمان کی شرح فرمائی ہے، یہ دلیل ہے کہ ایمان و اسلام میں تلازم معلوم ہوتا ہے، تو امام بخاری نے بتلایا کہ جس میں انفکاک ظاہر کیا وہاں اسلام شرعی مراد نہیں ہے بلکہ ظاہری اور لغوی مراد ہے، اور جس سے اتحاد معلوم ہوتا ہے وہاں اس سے صرف معنی لغوی مراد نہیں

ہے بلکہ شرعی مراد ہے، یہ حضرت شیخ کی رائے ہے۔

(۵) میرا خیال یہ ہے کہ ان اقوال کو الگ بیان کرنے کی ضرورت نہیں، اصل بات یہ ہے کہ امام بخاری بتلاتے ہیں کہ اسلام کے دو اطلاق ہیں، ایک اسلام ظاہری جو طمع وغیرہ سے پیدا ہوگا اور ایک اسلام شرعی جو ایمان کے متلازم ہے، اب نصوص میں تعارض ان محامل پر حمل کرنے سے منتفی ہو جائے گا، میرا بیان ان سارے اقوال کے لئے جامع ہے اور یہی میرے نزدیک ظاہر ہے، واللہ اعلم۔

حدثنا أبو اليمان: یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

عن سعد: سعد بن ابی وقاصؓ، یہ صحابي أحد العشرة المبشرة ہیں، ان کی صحیح بخاری میں ۲۰ روایات ہیں، عشرہ مبشرہ کے باقی افراد کو تفصیل سے میں حدیث اول میں ذکر کر چکا۔

رهطا: رھط کا اطلاق تین سے لیکر دس پر آتا ہے، بعض اہل لغت کہتے ہیں کہ دس سے زائد پر بھی اطلاق آتا ہے، یہ مؤلفۃ القلوب میں تھے۔

وسعد جالس: حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے اپنے آپ کو غائب سے تعبیر کیا ہے علی صورۃ التجرید۔

فترک رجلا: یہ جعیل بن سراقہ ہیں جیسا کہ واقدی نے کتاب المغازی میں ذکر کیا ہے۔

أعجبهم إليّ: یعنی باعتبار اسلام کے زیادہ پسندیدہ تھا۔

مالک عن فلان: أي مالک أعرضت عن فلان، اس میں تو یہ ہے لیکن امام بخاری نے کتاب الزکوۃ (ص ۲۰۰) میں نقل کیا ہے اس میں فقمت فساررته ہے چپکے چپکے بات کی، اس سے معلوم ہوا کہ بڑے اور امیر کو کوئی ایسی بات کہنی ہو جو اعتراض کی صورت بنے تو چپکے سے کہنا چاہئے، نیز امر بالمعروف اور نصیحت آہستہ سے کہے، اس لئے کہ وعظ سرًّا اوقع فی النفس ہوتا ہے، اور اگر زور سے کہے تو کبھی کسی کے دل میں عداوت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔

لأراه: ابوذر کی روایت میں اور کتاب الزکوۃ کی روایت میں أراہ ضم ہمزہ سے ہے، یہ ماخوذ ہے رؤیت بمعنی الظن سے أي أظنه مؤمنا، امام ابو العباس القرطبي فرماتے ہیں کہ روایت بضم الہمزۃ ہے اظنہ کے معنی میں، اس پر علامہ ابو زکریا نووی نے اعتراض کیا کہ یہ فتح ہمزہ سے ہے لأراه أي لأعلمه تو علم کے معنی میں ہے، اظنہ

کے معنی میں کہنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ روایت کے اخیر میں ہے ثم غلبني ما أعلم منه معلوم ہوا کہ علم کا درجہ حاصل تھا تو رؤیت بمعنی الظن مراد نہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ علم کا اطلاق بھی گاہے ظن کے معنی میں ہوتا ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں، تو پھر ظن سے علم مراد لینے میں کیا اشکال ہے، بسا اوقات مقدمات شئ ظنی ہوتے ہیں اس سے ظنیت پیدا ہوتی ہے۔

أو مسلما: سکون واو سے، بعض کے نزدیک یہ او تنویع کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس کے بجائے اس کو کہہ لو، اور بعض کے نزدیک تشریک کے ہے اور مطلب یہ ہے کہ دونوں کہہ لو، لیکن ابن الاعرابی کی روایت میں تصریح ہے لا تقل مؤمنا بل مسلما معلوم ہوا کہ کلمۂ او اضراب کے لئے ہے، بل کے معنی میں ہے۔

علامہ تیمی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فلاں پر غیر مؤمن ہونے کا حکم لگایا ہے (مسلم ص ۸۵) لیکن ان کا کہنا صحیح نہیں، اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ مؤمن حادث الاسلام کو دیا ہے، خود ارشاد فرمایا: یا سعد إني لأعطي الرجل وغيره خشية أن يكبه الله في النار تو حضور ﷺ کو ان کے مؤمن ہونے میں کلام نہ تھا، اب سوال یہ ہے کہ یہ کیوں فرمایا جب کہ مومن تھے اور صادق الایمان ہونا معلوم تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت سعدؓ کو اچھی بات کی طرف رہنمائی کی اور طریق حسنہ بتلایا کہ ایمان ایک باطنی امر ہے، اس کی حقیقت کی اطلاع کسی کو نہیں ہے اس لئے جو بات ظاہراً معلوم ہو وہ کہے اور وہی حکم لگائے، ظاہری طور پر اسلام نظر آتا ہے تو مسلم کہے، گویا کسی کے بارے میں قطعی حکم وغیرہ نہ لگانا چاہئے، یہیں سے معلوم ہو گیا کہ امام بخاری کا استدلال کیسے ہے، جنھوں نے سمجھا کہ امام بخاری کا استدلال تام نہیں، یہ غلط ہے۔

ثم غلبني ما أقول: یعنی جس بات کا علم تھا کہ یہ مؤمن کامل ہے تو وہ بات پھر کہوں، اس پر اشکال یہ ہے کہ حضور ﷺ نے أو مسلما فرمادیا، پھر حضرت سعدؓ نے اپنے علم پر کیسے اعتماد کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ سعدؓ سمجھے کہ حضور ﷺ نے انہماک کی وجہ سے ادھر التفات نہیں فرمایا، یا ممکن ہے کہ ان کے ذہن میں جعیل بن سراقہ کی خیر خواہی جمی ہوئی ہو، اس لئے ذہن اسی طرف منہمک رہا، اس لئے پھر وہ درخواست پیش کی، جیسے

بیٹا باپ کی پاس کسی کی سفارش کرتا ہے تو باپ منع کردے پھر بھی بیٹا بار بار کہے گا اس لئے کہ اس کے ذہن میں ایک بات جمی ہے، اسی طرح یہاں حضرت سعدؓ کے ذہن میں اچھی بات تھی، اس لئے درخواست کی۔

قال یاسعد: بعض روایت میں ہے أقبل یاسعد جیسا کہ بخاری میں ہے، مسلم وترمذی میں ہے أقتالا یا سعد کیا لڑنے کا ارادہ ہے؟ اس کلام میں حضور ﷺ نے عذر بیان کیا جعیل کو نہ دینے کا، حاصل قصہ یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ مال تقسیم فرمارہے تھے اس میں مؤلفة القلوب کو دے رہے تھے اور جعیل کو نہ دیا، حضرت سعدؓ کے ذہن میں تھا کہ یہ مستحق ہیں اور صادق الایمان ہیں، تو حضرت ﷺ نے اس طرف عدم التفات اور نہ دینے کی وجہ بتلائی کہ میں جانتا ہوں لوگوں کو کیسے ہیں، بعض لوگوں کا ایمان صادق ہے اور اللہ رسول سے محبت ہے اس لئے ان کو نہ دینے سے ایمان سے خارج نہ ہوں گے، اور بعض لوگوں کو نہ دینا ان کو جہنم میں گرادیگا۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ چھوٹا بڑے کو مشورہ دے سکتا ہے، دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہر مشورہ قبول بھی نہیں کرسکتے، تیسری بات یہ ہے کہ مشورہ کے عدم قبول کی وجہ بتلادے۔

یکبه: باب نصر سے اوندھا کرنا اور باب افعال سے اوندھا ہونا، یہ غرائب الفاظ میں ہے کہ مجرد میں متعدی اور متعدی میں لازم بنے گا۔

رواه یونس: یہ یونس بن یزید ایلی ہیں، ان کی روایت کو عبد الرحمن بن عمر زہری نے کتاب الایمان میں ذکر کیا ہے جس کا لقب رُستہ ہے اور صالح کی روایت کتاب الزکوۃ (ص ۲۰۰) پر ہے، معمر کی روایت امام مسلم نے تخریج کی ہے، لیکن اس کے الفاظ ذکر نہیں کئے بلکہ صالح کی روایت پر حوالہ دیا، ابن اخی الزہری کی روایت مسلم کی کتاب الایمان اور کتاب الزکوۃ میں ہے۔

(ص ۹) باب إفشاء السلام من الإسلام

وقال عمار : ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان: الإنصاف من نفسك ، وبذل السلام للعالم، والإنفاق من الإقتار.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بن أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بن عَمْرٍو

أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَيُّ الإِسْلَامِ خَيْرٌ ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ.

ترجمہ: باب، سلام کی اشاعت از جملۂ اسلام ہے، حضرت عمار نے فرمایا تین خصلتیں ہیں جس شخص نے انہیں جمع کرلیا اس نے ایمان کامل کرلیا اپنے نفس سے انصاف کرنا، سلام کو عالم میں پھیلانا اور تنگ دستی کے باوجود اللہ کی راہ میں خرچ کرنا۔

حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کونسا اسلام بہتر ہے آپ نے فرمایا کہ تم کھانا کھلاؤ اور متعارفین وغیر متعارفین سب کو سلام کرو۔

تشریح: امام بخاری چونکہ شعب ایمانیہ بیان فرمارہے ہیں، ان میں افشاء السلام بھی ہے اس لئے مستقل طور پر ترجمہ قائم کیا تاکہ اس کی عظمت اور مہتم بالشان ہونا معلوم ہو، اور افشاءِ سلام میں لوگ مختلف المراتب ہیں اس میں کمی وزیادتی ہوتی ہے تو ایمان میں بھی کمی وزیادتی ہوسکتی ہے۔

وقال عمار: عمار بن یاسرؓ کا یہ قول امام احمد نے کتاب الایمان میں اور یعقوب بن شیبہ نے اپنی مسند میں اور عبدالرزاق نے المصنف میں موقوفاً روایت کیا ہے، اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں اور بزار نے اپنی مسند میں، امام بغوی نے شرح السنۃ میں اور ابن الاعرابی نے اپنی معجم میں بطریق عبدالرزاق مرفوعاً نقل کیا ہے، لیکن محققینِ حدیث فرماتے ہیں کہ اس کو مرفوع نقل کرنا معلول ہے اور عبدالرزاق کا بڑھاپے کے زمانہ میں حافظہ خراب ہوگیا تھا اور اپنے حفظ سے بیان کیا اس لئے مرفوعاً نقل کردیا البتہ صحت وتوانائی کے زمانہ کی روایت موقوف ہے، اور قاعدہ ہے کہ اگر آدمی میں تغیر ہو تو تغیر سے پہلے کی روایت معتبر ہوتی ہے، اسی لئے امام ابوزرعہ رازی فرماتے ہیں کہ اس کو مرفوع نقل کرنا خطا ہے، پھر بھی چونکہ غیر مدرک بالرائے ہے اس لئے مرفوع کے حکم میں ہے، علامہ ابوالزناد بن سراج نے اس کی شرح کی تو معلوم ہوا کہ واقعی یہ حدیث جوامع الکلم میں ہے اور حضور ﷺ کے ارشادات میں سے ہے۔

الإنصاف من نفسک: (۱) بعض حضرات کہتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ اپنے نفس سے دوسروں کو انصاف دے یعنی کسی کا اپنے ذمہ حق ہو تو کہہ دے کہ مجھ سے وصول کرلو (۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ

اس حدیث کے ہم معنی ہے جس میں حضور ﷺ نے فرمایا: لایؤمن أحدکم حتی یحب لأخیه ما یحب لنفسه، یعنی اپنے نفس سے انصاف کا مطلب یہ ہے کہ جس کو اپنے لئے پسند کرے وہی دوسرے بھائی کیلئے پسند کرے، حقیقی انصاف یہی ہے کہ جو اپنے لئے چاہے وہ دوسروں کیلئے بھی چاہے، یہ علامہ سندی نے ذکر کیا ہے اور اول معنی حضرت گنگوہی نے ذکر کئے ہیں، (۳) علامہ ابوالزناد بن سراج اس کی شرح فرماتے ہیں کہ تمہارے اوپر جو حقوق ہیں اللہ کے ان کو ادا کرو اور جن چیزوں سے اللہ نے منع کیا ہے اس سے رک جاؤ، نافرمانی مت کرو، ظاہر یہ ہے کہ یہ لفظ احکام اسلامیہ کو شامل ہے، ساری شریعت آگئی۔

وبذل السلام للعالَم: اس سے مکارم اخلاق کا پتہ چلتا ہے، جب آدمی عالم کو یعنی ہر کہہ ومہ اور چھوٹے بڑے کو سلام کرے گا تو ظاہر ہے کہ اس میں تواضع وانکسار ہوگا اور لوگوں سے موافقت پیدا ہوگی نہ کہ مخالفت۔

والإنفاق من الإقتار: أي الفقر، مِن مع کے معنی میں ہے، أي الإنفاق مع الفقر أو عند الفقر، فقر کے وقت خرچ کرنا انسان کی طبیعت کی سلامتی اور غایتِ سخاوت پر دلالت کرتا ہے، جو تنگی میں خرچ کریگا وہ پامالیٔ حقوق نہ کرے گا، تو اس میں سارے حقوق العباد کی ادائیگی اور معاشرت کا طریقہ سب داخل ہوگیا، یہ دلالت کرتا ہے کہ یہ حدیث حضور ﷺ کے ارشادات اور جوامع الکلم میں سے ہے۔

حدثنا قتیبة: یہ قتیبہ امام احمد اور ائمۂ ستہ کے استاذ ہیں سوائے ابن ماجہ کے، یہ حدیث امام بخاری باب اطعام الطعام میں روایت کرچکے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ جب دو مسئلے اس سے ثابت ہوئے تو امام بخاری نے الگ الگ مستقل تراجم کیوں مقرر کئے ہیں، ایک ہی ترجمہ میں نمٹادیتے؟ باب اطعام الطعام وإفشاء السلام من الإسلام کرکے ایک جگہ ذکر کرتے، علامہ کرمانی نے اس کا جواب دیا کہ امام بخاری نے یہ روایت الگ الگ دو استاد سے سنی ہے قتیبہ اور عمرو بن خالد سے، قتیبہ سے إفشاء السلام کے ذیل میں اور عمرو بن خالد سے اطعام الطعام کے ذیل میں سنی ہے، اس لئے امام بخاری نے اسی مسئلہ کے تحت ذکر کردیا، لیکن کرمانی کا جواب صحیح نہیں ہے یہ موقوف ہے اس پر کہ پہلے یہ ثابت کرو کہ قتیبہ اور عمرو بن خالد نے کوئی کتاب لکھی ہے پھر کرمانی کا دعویٰ ثابت ہوسکتا ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ امام بخاری نے وضع تراجم میں تقلید کی ہے حالانکہ امام بخاری وضع تراجم میں منفرد ہیں، بہت سے شیوخ وتلامذہ ان کے تلامذہ تک نہ پہنچ نہ سکے بلکہ بعد میں آنے والوں کے لئے یہ تراجم معمہ اور چیستاں بن گئے، بعض جگہ کوئی ان کا صحیح مقصد نہ بتلاسکا، اب سوال یہ ہے کہ پھر کیوں ایسا کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر امام بخاری یکجا ذکر کرتے تو اتنی اہمیت معلوم نہ ہوتی، ان شعبوں کے الگ الگ ذکر سے مستقل اہمیت معلوم ہوتی ہے، ساتھ ہی مقصود یہ ہے کہ روایت کے طرق متعددہ کو ذکر کردیں اس سے روایت میں تقویت پیدا ہوگی اور یہ مصنف کی عادات میں سے ہے۔

علی من عرفت ومن لم تعرف: امام شافعی، احمد بن حنبل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کیا ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں کہ إن من أشراط الساعة أن یسلّم الرجل لا یسلّمه إلا للمعرفة یعنی محض جانے پہچانے کو سلام کرے اور نہ جانے ہوئے کو سلام نہ کرے اس لئے کہ اس صورت میں خود غرضی معلوم ہوتی ہے اور شرائع اسلام کی اہمیت معلوم نہ ہوگی، پھر آہستہ آہستہ اسلام ختم ہوجائے گا۔

(ص ۹) باب کفران العشیر وکفر دون کفر

فیه عن أبي سعید عن النبي ﷺ.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بن مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِك عَنْ زَیْدِ بن أَسْلَمَ عَنْ عطَاءِ بن یَسَارٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أُرِیتُ النَّارَ فَإِذَا أَکْثَرُ أَهْلِهَا النِّسَاءُ یَکْفُرْنَ، قِیلَ: أَیَکْفُرْنَ بِاللهِ؟ قَالَ: یَکْفُرْنَ الْعَشِیرَ وَیَکْفُرْنَ الإِحْسَانَ لَوْ أَحْسَنْتَ إِلَى إِحْدَاهُنَّ الدَّهْرَ ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَیْئًا، قَالَتْ: مَا رَأَیْتُ مِنْكَ خَیْرًا قَطُّ.

ترجمہ: باب، خاوند کی ناشکری اور ایک کفر کے دوسرے کفر سے کم ہونے کے بیان میں، اور اس باب میں وہ حدیث ہے جسے حضرت ابوسعید خدری نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان فرمایا ہے۔

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجھے جہنم دکھائی گئی تو اس میں زیادہ تر عورتیں تھیں جو کفر کرتی ہیں عرض کیا گیا، کیا اللہ کے ساتھ کفر کرتی ہیں، آپ نے فرمایا خاوند کی ناسپاسی کرتی ہیں اور احسان کا

اعتراف نہیں کرتیں اگر تم عمر بھر اس میں سے کسی کے ساتھ احسان کا معاملہ کرو پھر تمہاری جانب سے کوئی ناگواری کی بات ہو جائے تو وہ یہ کہے گی میں نے تجھ سے کبھی بھلائی نہیں پائی۔

تشریح: کفران مصدر ہے کفر یکفر کفرانا کا جس کے معنی ہیں ڈھانکنا، چونکہ کافر بھی خدا تعالی کی نعمت اسلام کو معاصی سے چھپاتا ہے اور اس کا اقرار نہیں کرتا اس لئے اسے کافر کہتے ہیں، شاعر کہتا ہے:

يعلو طريقة متنها متواتر في ليلة كفر النجوم غمامها

اسی طرح (يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ) میں شراح نے زراع یعنی کاشتکار سے شرح کی ہے اس لئے کہ زراع بھی زمین میں بیج کو چھپاتا ہے۔

و كفر دون كفر: یہ عطا کا قول ہے، امام احمد بن حنبل نے کتاب الایمان اور محمد بن نصر المروزی نے کتاب تعظیم قدر الصلوۃ (۲/ ۵۲۲) میں بطریق ابن جریج روایت کیا ہے، **قال عطاء: كفر دون كفر و ظلم دون ظلم و فسق دون فسق،** بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ اثر جس طرح عطا سے مروی ہے اسی طرح ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے اور صاحب فتح الباری نے عطا سے اس لئے نقل کیا کہ انہیں ابن عباسؓ کی روایت نہیں ملی، ابن عباسؓ کی روایت حافظ ابن کثیر نے نقل فرمائی ہے، میں کہتا ہوں ابن کثیر نے ابن عباسؓ کا قول تو ضرور نقل کیا ہے (۲/ ۶۱) لیکن ان سے کفر دون کفر کے بجائے اس کے ہم معنی آثار نقل کئے ہیں، جن میں سے ایک لفظ وہ ہے جو ابن جریر نے تفسیر (۱۰/ ۳۵۶) میں اور محمد بن نصر مروزی نے کتاب الصلوۃ (۲/ ۵۲۲) میں عبد اللہ بن طاؤس سے انہوں نے طاؤس سے انہوں نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)، **قال: هي به كفر، وليس كفرا بالله وملائكته وكتبه ورسله،** ایک روایت میں **وليس كمن آمن بالله إلى آخره** کو ابن طاؤس کا مقولہ نقل کیا ہے، علامہ ابن تیمیہ نے کتاب الایمان میں محمد بن نصر مروزی کی کتاب الصلوۃ کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت میں **ليس بالكفر الذي يذهبون إليه** ایک دوسری روایت میں **كفر لا ينقل عن الملة** نقل کیا ہے، چونکہ ابن عباسؓ سے کفر دون کفر کا لفظ منقول نہیں تھا بلکہ معنی منقول تھے اس لئے ان کی روایت سے لفظ مذکور نقل نہیں کیا، لیکن اس کے بعد مجھے یہ لفظ حضرت ابن عباسؓ سے مل گیا، حاکم نے اسی طرح مستدرک میں نقل کیا ہے۔

دون: حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ دون میں دو احتمال ہیں، غیر کے معنی یا ادنی کے معنی میں ہے، اگر غیر کے معنی میں ہے تو ظلم کے مختلف انواع ہیں، ایک دوسرے کے مغایر ہیں، اور اگر دون ادنی کے معنی میں ہے تو مطلب یہ ہے کہ کفر کے مختلف مراتب ہیں، بعض اقرب الی الکفر ہیں بعض نہیں، حافظ کہتے ہیں یہی راجح ہے۔

امام بخاری کا اس ترجمہ سے مقصد کیا؟ قاضی ابو بکر بن العربی فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح سے طاعات پر ایمان کا اطلاق آتا ہے اسی طرح معاصی پر بھی کفر کا اطلاق آتا ہے، مگر یہ لفظ مخرج عن الملت نہیں، اس کی وجہ سے ملت اسلام سے خارج نہ ہوگا، یہاں خاص طور سے کفران عشیر کا ذکر کیا، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے، **لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها** اب جبکہ عورت اپنے خاوند کی نعمت کا شکر ادا نہ کرے تو اس کے بارے میں کیا اطمینان ہے کہ وہ اللہ کا شکر ادا کرے گی، لیکن اس کفر سے مراد وہ کفر نہیں جو مخرج عن الملت ہے بلکہ **کفر دون کفر** ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد اس باب میں یہ ہے کہ کفر کا اطلاق کبھی کفر باللہ کے ماسوا پر بھی آتا ہے جیسے یہاں ہے، اسی طرح حدیث **لا ترجعوا بعدي كفاراً** میں، قاضی عیاض حدیثِ باب کی شرح میں فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ معاصی پر کفر کا اطلاق آتا ہے اسی لئے امام بخاری نے **کفر دون کفر** کا اطلاق کیا۔

علامہ ابن بطال مالکی فرماتے ہیں کہ کفر سے مراد کفر نعمت ہے، حق تعالی نے شکر منعم کا حکم دیا ہے، اب عورت خاوند کی نعمتوں کا کفران کرتی ہے تو یہ حقیقۃً خدا تعالی کی نعمتوں کا کفران ہے، خاوند کی نعمت حقیقۃً اللہ کی طرف سے ہے اس لئے کہ خاوند تو واسطہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ معاصی کی وجہ سے ایمان میں کمی ہوگی اس لئے کفر کا اطلاق کیا، جس طرح اطاعت کرنے سے ایمان میں اضافہ ہوتا ہے اسی طرح معاصی کی وجہ سے کمی بھی ہوتی ہے، علامہ ابن بطال کے تفسیری بیان کا حاصل یہ ہے کہ امام بخاری بتلاتے ہیں کہ ایمان میں کمی وبیشی ہوتی ہے، جب معاصی کفر ہوئے تو یہ سبب بنے ایمان میں نقص کا جب ہی **کفر دون کفر** کا اطلاق آیا، اور جب معاصی کی وجہ سے ایمان میں نقص آیا تو اطاعت سے بڑھے گا لہذا مصنف کا مدعی ثابت ہوا۔

حضرت مولانا گنگوہی حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل

نہیں، اگر داخل ہوتے تو اعمال کے اخراج کی صورت میں کفر دون کفر نہ رہتا بلکہ کفر اصلی آجاتا اس لئے کہ بعض اجزاء ایمان یعنی اعمال اس صورت میں مفقود ہوگئے تو کل بھی باقی نہ رہے گا، مصنف کا مقصد اس سے معتزلہ کی تردید کرنی ہے جو منزلۃ بین المنزلتین کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ معاصی کے ارتکاب سے ایمان سے نکل جاتا ہے، امام بخاری نے بتلایا کہ ایمان سے نکلتا نہیں، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرت گنگوہی کا بیان علامہ ابن بطال کے بیان کے برعکس ہے۔

فيه عن أبي سعيد: یعنی اس باب کے اثبات کے لئے حضرت ابوسعید کی حدیث ہے جیسے عبداللہ بن عباسؓ کی ہے، سوال یہ ہے کہ وہ کونسی روایت ہے ابوسعید کی جس کی طرف اشارہ کیا، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابوسعید کی روایت ابن عباس کی روایت کے ہم معنی ہے، چنانچہ یہ روایت (ص ۴۴) پر کتاب الحیض میں ہے قاضی ابن العربی فرماتے ہیں کہ ترمذی اور ابوداؤد میں ہے کہ نبیٔ اکرم ﷺ فرماتے ہیں **من لا يشكر الناس لا يشكر الله**، اس حدیث کی طرف اشارہ کیا، مگر ظاہر وہی ہے جو بیان کیا کہ (ص ۴۴) پر جو روایت ہے وہ مراد ہے، اور یہی امام بخاری کے طرز کے موافق ہے کہ اس طرح کرتے ہیں کہ وہ روایت مراد ہے جس کو خود امام بخاری نے دوسری جگہ روایت کیا ہے۔

(فائدہ) یہ حدیث سنن کی جو پڑھی **من لا يشكر الناس لا يشكر الله** اس کو چار طرح سے پڑھ سکتے ہیں (۱) برفع الفعلین (۲) بجزم الفعلین (۳) برفع الاول وجزم الثانی (۴) برفع الثانی وجزم الاول۔

أريت النار: أي في ليلة الإسراء أو في المنام وقال الداودي حين خسفت الشمس فرأى الجنة والنار ممثلتين، قال الحافظ: وهو وهم.

یہ اس حدیث کا ٹکڑا ہے جس کو امام بخاری مفصل روایت کریں گے، گویا یہ مختصر ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث میں اختصار جائز ہے، یہ مسئلہ خلافی ہے، چار قول ہیں (۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حدیث کا اختصار کرنا مطلقاً جائز نہیں اس لئے کہ یہ روایت بالمعنی ہے اور روایت بالمعنی جائز نہیں (۲) مطلقاً اختصار جائز ہے، یہ قول مجاہد سے نقل کیا گیا ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ قاضی عیاض نے اسکو امام مسلم کی طرف منسوب کیا ہے لیکن یہ نسبت کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ امام مسلم چوتھے قول کے قائل ہیں (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اگر خود یا اور کسی

راوی نے اس کو تاما نقل کیا ہے تو اب اختصار جائز ہے ورنہ نہیں، اس لئے کہ تاما روایت ہو چکی ہے اب حدیث محفوظ ہو گئی اور فریضۂ تبلیغ ادا ہو گیا، لہذا قدر ضرورت پر اکتفاء جائز ہے (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ حدیث کا اختصار جائز ہے اس شرط پر کہ ماسبق و مالحق سے کوئی ربط نہ ہو کہ اگر الگ کر دیں تو معنی میں کوئی خلل نہ ہو، یہی امام بخاری اور جمہور علماء و محققین کا مذہب مختار ہے، امام مسلم نے مقدمۂ صحیح مسلم میں اسی کو اختیار کیا ہے، فرمایا: أو أن نفصل ذلک المعنى من جملة الحديث على اختصاره إذا أمكن معلوم ہوا کہ اختصار مشروط ہے امکان اختصار سے۔

حافظ ابن حجر نے یہاں ایک فائدہ پر متنبہ کیا ہے کہ امام بخاری کی روایات غیر مکررہ میں جو قول چار ہزار کا ہے فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے پیش آیا کہ ان مختصر روایات کو بھی مستقل شمار کیا، خصوص جبکہ وسط حدیث سے ہو جیسے یہ حدیث بیچ کا جملہ ہے ورنہ بالتحقیق غیر مکرر روایات ۲۵۱۳ ہیں، دوسرا قول ۲۶۰۲ ہے، دوسرا فائدہ یہ بتایا ہے کہ روایت کرنے میں امام بخاری کا طرز یہ ہے کہ ایسا تکرار نہیں کرتے جس میں کوئی فائدہ نہ ہو، بلکہ حدیثی یا اسنادی فائدہ ہو یا دونوں فائدہ ہو تب تکرار کرتے ہیں، اور اگر تکرار ہی ہو تو کچھ نہ کچھ اختصار کرتے ہیں، حافظ ابن حجر نے بعض مشائخ سے نقل کیا کہ بخاری میں بیس روایات بیک سند مکرر ہیں، خود علامہ قسطلانی نے مشہدی کے واسطہ سے بیس روایات نقل کی ہیں لیکن میں نے تلاش کیا تو ۱۳۰ روایات نکلیں جن میں اکثر متحد و مکرر ہیں۔ (الیواقیت الغالیہ ج۳ میں ۱۶۸ کا ذکر ہے)

أكثر أهلها النساء: اس پر اشکال یہ ہے کہ امام بخاری بدؤ الخلق (ص ۴۶۰) باب صفۃ اہل الجنۃ میں نقل کریں گے لکل رجل منهم زوجتان اس سے معلوم ہوا کہ عورت جنت میں زیادہ ہونگی جیسا کہ ابو ہریرہ نے استدلال کیا ہے، لیکن مسلم میں ہے وأقلّ ساكنيها النساء تو اب یہ روایت موافق ہے اس مضمون کے جو حضرت ابو ہریرہ نے اختیار فرمایا مگر صحیح یہ ہے کہ لکل رجل منهم زوجتان مقید ہے حور عین سے، چنانچہ (ص ۴۶۱) پر حور عین کی قید ہے، اب اگر ظاہر پر حمل کریں تو تعارض ہے، دفع تعارض کی دو صورت ہے (۱) ممکن ہے کہ دونوں جگہ زائد ہوں جبکہ عورتوں کی پیداوار کثرت سے ہے، مگر سوال یہ ہے کہ أقلّ ساكنيها النساء سے یہ جمع جوڑ نہیں کھاتا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بالمعنی ہے، حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا

مطلب یہ ہے کہ جہنم میں عورتیں زائد ہیں تو اس کا یہ مطلب لیا، لیکن آج تو عورتیں زائد ہیں (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اکثر عورتیں جہنم میں اولا ہونگی، پھر عذاب وغیرہ چکھ کر جنت میں آجائیں گی۔

یکفرن العشیر: آگے اس کی تفصیل ہے لو أحسنت إلى إحداهن الدهر سے، یعنی یہ کہیں گی کہ جب سے گھر میں آئی کونسی راحت ملی ہے گھر آکر، عورت کی یہی عادت ہوتی ہے، بقول شیخ کے تونے کیا دیا؟ دو لیٹرے دو ٹھیکڑے دو چیتھڑے، یہاں پہونچ کر شیخ نے یہی جملہ ادا کیا۔

(ص ۹) باب المعاصي من أمر الجاهلية

لقول النبي ﷺ: إنك امرؤ فيك جاهلية. وقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾، ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ﴾ فسماهم المؤمنين.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بن الْمُبَارَك ثَنَا حَمَّادُ بن زَيْد ثَنَا أَيُّوبُ وَيُونُسُ عَنِ الْحَسَنِ عَنِ الأَحْنَف بن قَيْسٍ قَالَ: ذَهَبْتُ لأَنْصرَ هَذَا الرَّجُلَ فَلَقِيَنِي أَبُو بَكْرَةَ، فَقَالَ: أَيْنَ تُرِيدُ؟ قُلْتُ: أَنْصُرُ هَذَا الرَّجُلَ، قَالَ: ارْجِعْ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ هَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ: إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِه.

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بن حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاصِلٍ الأَحْدَبِ عَنِ الْمَعْرُورِ قَالَ: لَقِيتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ وَعَلَى غُلاَمِهِ حُلَّةٌ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنِّي سَابَبْتُ رَجُلاً فَعَيَّرْتُهُ بِأُمِّهِ، فَقَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ: يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ جَعَلَهُمُ اللهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ وَلاَ تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ.

ترجمہ: باب، اس بیان میں کہ معاصی جاہلیت کے امور سے ہیں مگر باستثناء شرک ان کے مرتکب کو کافر نہیں کہا

جائے گا اس لئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذر سے فرمایا تھا کہ ابھی تمہارے اندر جاہلیت موجود ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اللہ شرک کی بخشش نہیں فرمائے گا اور اس کے ماسوا جس گناہ کو چاہے گا بخش دے گا اور اگر مومنین کے دو گروہ آپس میں قتال کریں تو ان میں باہم صلح کرادو، یہاں اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہوں کو مومن کے لفظ سے ذکر فرمایا ہے۔

حضرت احنف بن قیس کا بیان ہے کہ میں اس شخص (یعنی حضرت علی) کی مدد کے لئے چلا، درمیان میں حضرت ابوبکرہ سے ملاقات ہوگئی، انہوں نے پوچھا کہاں کا ارادہ ہے؟ میں نے کہا کہ میرا ارادہ اس شخص کی مدد کرنے کا ہے، فرمایا واپس ہو جاؤ اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب دو مسلمان اپنی تلواریں لے کر ایک دوسرے کے مقابل ہوں تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! یہ تو قاتل ہے لیکن مقتول کا جرم کیا ہے؟ فرمایا کہ وہ بھی اپنے بھائی کو قتل کرنے کے درپے تھا۔

حضرت معرور سے روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ میں حضرت ابوذر سے بمقام ربذہ ملا، حضرت ابوذر ایک حلہ پہنے ہوئے تھے اور ان کا غلام بھی ایک حلہ پہنے ہوئے تھا، میں نے حضرت ابوذر سے اس کا سبب پوچھا، حضرت ابوذر نے فرمایا کہ میں نے ایک شخص کو گالی دی اور اس کو اس کی ماں کی طرف سے شرمندہ کیا اس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابوذر تمہارے اندر جاہلیت کی باتیں چلی آتی ہیں تمہارے غلام تمہارے بھائی ہیں اللہ تعالیٰ نے انہیں تمہارے ہاتھوں کے نیچے رکھا ہے جس کا بھائی اس کے زیر دست ہو اس کو چاہئے کہ جو خود کھائے اس میں سے اپنے غلام کو بھی کھلائے اور اپنا جیسا لباس پہنائے اور انہیں ایسی چیز کا حکم مت دو جو ان کے لئے بھاری ہو اور اگر کبھی ایسا ہو جائے تو ان کی امداد کرو۔

تشریح: امام مصنف نے اوّل باب میں بتلایا کہ کفر کے مختلف مراتب ہیں، اب امام بخاری بتلاتے ہیں کہ یہ معاصی ماسوی الشرک مخرج عن الملت نہیں، اس لئے امام بخاری گویا تردید کرتے ہیں خوارج کی جو کہتے ہیں کہ ارتکاب معاصی سے آدمی دائرۂ اسلام سے خارج ہو گا، امام بخاری تردید کر کے **ولا یکفر صاحبھا بارتکابھا إلا بالشرک** یعنی ارتکاب معاصی سے صاحبِ معصیت کی تکفیر نہیں کی جائے گی، ہاں اگر شرک کرے تو اسلام سے نکل جائے گا، حاصلِ غرض خوارج کی تردید ہے جیسا کہ علامہ ابن بطال فرماتے ہیں، یا امام بخاری کو یہ بتانا ہے کہ کفر دون کفر معاصی اور امور جاہلیت سے ان کی تکفیر نہ ہوگی، دونوں غرض جمع ہو سکتی ہیں۔

جاہلیت وہ زمانہ ہے جو بعثت سے پہلے ہو، قاله الواحدي المفسر وذكره العلامة أبو زكريا النواوي اس

لئے کہ یہ زمانہ علوم نبوت سے خلا کا زمانہ ہے، اور بعض اوقات جاہلیت کا تعلق فتح مکہ سے قبل کے زمانہ پر کر دیا جاتا ہے، اس لئے کہ مکہ مکرمہ ام القری ہے فتح مکہ سے قبل اس پر کفار کا غلبہ تھا تو گویا ابھی جاہلیت کا دور تھا، جیسے عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں سمعت أبي في الجاهلية يقول اسقنا كأسا دهاقا، رواه البخاري (ص ۵۴۲)، عبداللہ بن عباسؓ کی ولادت ہجرت سے تین سال قبل ہوئی، اور کبھی جاہلیت کا اطلاق آدمی کے ایمان لانے سے قبل کے زمانے پر کر دیا جاتا ہے، عمرو بن میمون فرماتے ہیں رأيت في الجاهلية قردة اجتمع عليها قردة قد زنت حالانکہ یہ تابعی ہیں، ابو عثمان نہدی اور رافع ابو صائغ کے بارے میں امام مسلم نے أدرکا الجاهلية لکھا ہے۔

اب سنئے کہ مصنف نے یہاں دو دعوی کئے ہیں، ایک تو یہ کہ معاصی امر جاہلیت سے ہیں، یہ واضح ہے، شریعت مطہرہ نے لوگوں کے سامنے علوم نبوت اور نور رسالت پیش کیا ہے اس سے ہٹ کر یہ کام جاہلیت کا ہی ہے اس لئے یہ معاصی فعل جاہلیت ہی سے ہیں، چونکہ یہ معاصی نہ نور نبوت اور نہ علوم نبوت سے حاصل ہیں، اس دعوی کو حدیث سے ثابت کیا ہے، جب ابوذر غفاریؓ نے غلام کو عار دلائی یا ابن السوداء سے تو حضور ﷺ نے فرمایا إنک امرؤ فیک جاهلية تو مرتکب فعل کو جاہلیت فرمایا۔

دوسرا دعوی مصنف نے کیا ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك، ارتکاب معاصی سے کافر نہ ہوگا مگر شرک سے، اس کو امام بخاری نے (إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) سے ثابت کیا ہے، ظاہر ہے کہ تحت المشیۃ جب ہی ہوگی جبکہ وہ چیزیں ماسوی الشرک ہوں، اور شرک کا اوّل ہی حکم ہے کہ وہ معاف نہیں ہوگا تو ارتکاب معاصی سے کافی نہ ہوگا ورنہ معافی نہ ہوگی، یہاں شرک سے مراد کفر ہے اس لئے کہ کفر اعم ہے اور شرک خاص ہے، کبھی شرک سے مطلق شرک ہی مراد نہیں ہوتا ہے، یہ توجیہ کی ہے ترجمہ کی، اس صورت میں ترجمہ میں توزیع ہو گئی، ایک دعوی ایک دلیل سے اور دوسرا دعوی دوسری دلیل سے ثابت ہوا۔

لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ صرف آیت ہی دونوں کی دلیل بنے، اس صورت میں تقریر اثبات یہ ہوگی کہ مصنف نے دو دعوی کیا ہے ایک معاصی کا جاہلیت سے ہونا، دوسرے لا يكفر صاحبها بارتكابها اور آیت میں

فرمایا کہ شرک کی مغفرت نہیں اور ماسوا شرک کی مغفرت ہو جائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ شرک کرنے سے آدمی کافر ہو جائے گا یہ ایسا طغیان وعدوان ہے کہ ہر گز معاف نہ ہوگا، اور ماسوی الشرک سے کافر نہ ہوگا، اب یہ کہ معاصی کا من امور الجاہلیۃ ہونا کیسے مستفاد ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مقدمۂ عقلیہ سے مستفاد ہے، وہ یہ ہے کہ حقیقی علم علم نبوی ہے اور وہ قرآن وحدیث ہے، اس کے خلاف کوئی کام کرے تو وہ کام علم نبوی کے خلاف ہوگا اور وہ جاہلیت کا کام ہوگا، اور جاہلیت سے مراد وہ زمانہ ہے جو علوم نبوت سے خالی ہو، اور یہ حضور ﷺ کی بعثت سے قبل کا زمانہ ہے تو سارے افعال ناشائستہ اسی جاہلیت کی طرف منسوب ہوں گے۔

ایک بات یہ ہے کہ بارتکابھا فرمایا، باعتقادھا نہیں فرمایا، اس لئے کہ ارتکاب سے کافر نہیں ہوتا البتہ اعتقاد سے کافر ہو جائے گا بالاتفاق، جیسے کوئی شراب کو حلال سمجھ کر پیئے تو کافر ہو جائے گا۔

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا: اس سے امام بخاری کا استدلال یہ ہے کہ حضرت حق سبحانہ وتعالی نے ان مسلمانوں پر جو باہم قتال کریں ایمان سے متصف کیا اور مومنین سے یاد کیا ہے، ظاہر ہے کہ معاصی کے ارتکاب سے دائرۂ ایمان سے نہ نکلے گا ورنہ مومن نہ کہتے، اسی طرح آئندہ حدیث نقل کی وہ بھی مدعی پر ثابت ہے۔

فائدہ: امام بخاری نے یہ باب منعقد کیا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ یہ ایک باب ہے یا دو باب ہے، ابوذر ہروی نے اپنے مشائخ سے ایک باب نقل کیا ہے، اس صورت میں تقریر اثباتِ ترجمہ ہو گئی، لیکن اصیلی نے دو باب نقل کئے ہیں، ایک باب المعاصي من أمر الجاهلية دوسرا باب قوله تعالى ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾ الخ، اوّل باب کے ذیل میں باب کی حدیث ثانی ذکر کی اور دوسرے باب کے ذیل میں حدیث اول ذکر کی ہے، ہر دو صورت میں امام بخاری کی تبویب صحیح ہے، ایک باب ہونے کی صورت میں تقریر ہو گئی، اور اگر دو باب ہے تو اس کی تقریر یہ ہے کہ مصنف نے اولا بتلایا کہ شرک کے علاوہ کفر نہیں کہلاتا، اب باب وان طائفتان سے اسی مضمون کی تکمیل کی کہ اللہ تعالی نے قاتلوں کو مومن سے تعبیر کیا، معلوم ہوا کہ ارتکاب معاصی سے ایمان سے نہ نکلے گا۔

فسمّاهم المؤمنين: امام بخاری طریق استدلال پر تنبیہ کرتے ہیں۔

حدثنا عبد الرحمن ثنا حماد: یہ حدیث اسی سند سے کتاب الدیات میں ہے، میں نے ابھی بتلایا کہ احادیث مکررہ سنداً ومتناً حافظ ابن حجر کے قول پر بیس ہیں میری تحقیق پر (۱۶۸) احادیث ہیں۔

عن الأحنف: یہ رؤیۃً صحابی، روایۃً تابعی ہیں، حضور اکرم ﷺ کا زمانہ پایا لیکن اسلام نہ لاس کے، حلم میں مشہور تھے۔

الرجل: اس سے حضرت علی بن ابی طالب مراد ہیں، کتاب الفتن میں ہے أريد نصرة ابن عم رسول الله ﷺ اور مسلم میں ہے یعني علیا، یہ جنگ جمل کا واقعہ ہے جو سن ۳۶ ہجری میں پیش آیا، احنف نے ارادہ کیا کہ حضرت علیؓ کے مخالفین سے قتال کریں، حضرت ابو بکرہؓ راستہ میں ملے پوچھا کہاں جاتے ہو؟ بتلایا کہ حضرت علی کے مخالفین سے قتال کرنے، ابو بکرہؓ نے یہ حدیث سنائی، احنف رک گئے لیکن دوسری جنگوں میں حضرت علیؓ کے ہم خیال تھے۔

جنگ جمل مسلمانوں کی پہلی جنگ ہے، جو مسلمانوں میں آپس میں ہوئی، راجع الصواعق المحرقة (ص ۷۱)، اور صورتِ حال یہ ہوئی کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد حضرت علیؓ کے ہاتھ پر مسلمانوں نے بیعت کی، حضرت معاویہؓ نے انکار کر دیا، حضرت عائشہؓ اور حضرت طلحہؓ اور زبیرؓ بصرہ گئے ہوئے تھے، وہ حضرت عثمانؓ کا قصاص چاہتے تھے، حضرت علیؓ نے دعوت دی کہ پہلے اطاعت کرو اور پھر دعوی کرو، گواہوں کی شہادت کے بعد ہم قصاص لیں گے لیکن وہ نہ مانے، حضرت علیؓ مقابلہ کے لئے گئے، مقابلہ ہوا تو وہ خونی معرکۂ اسلام پیش آیا کہ جو صف اسلام میں اوّل مقابلہ ہے، اسے جنگ جمل اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حضرت عائشہ صدیقہؓ اونٹ پر تھیں۔

فلقيني أبو بكرة: نفیع بن حارث ان کا نام ہے، جنگ طائف میں لکڑی کے ذریعہ سے لٹک کر آئے تھے اس لئے ان کو ابو بکرہ کہا گیا، مولانا عبد الرؤف داناپوری کو وہم ہوا کہ انہوں نے ابو بکرہ پڑھا کہ حج کو نکلے تھے اس لئے ابو بکرہ کہنے لگے، ابو بکرہؓ کی بخاری میں چودہ روایات ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ابو بکرہ کی رائے یہ تھی کہ جنگ کے زمانہ میں ایک طرف رہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ مسلمانوں میں اختلاف ہو تو کیا کرے، صحابہ میں بھی اختلاف تھا، صحابہ کی ایک جماعت ان فتنوں سے معتزل و الگ رہی جیسے عبد اللہ بن عمرؓ، سعد ابن ابی وقاصؓ، ابو بکرہؓ، محمد بن مسلمہؓ، اسامہ بن زیدؓ، ابراہیم نخعی وغیرہ رضی اللہ عنہم، پھر ان معتزلین میں دو فریق تھے، یک فریق تو کہتا تھا کہ اگر آئیں تو ان سے مدافعانہ قتال بھی نہ کریں، اس فریق میں حضرت ابو بکرہؓ تھے، اور دوسرے فریق کی رائے ہے کہ مدافعت کرسکتے ہیں یہ ابن عمرؓ وغیرہ کی رائے تھی، تیسری جماعت اس کی قائل تھی کہ شہر ہی چھوڑ دے، چوتھی جماعت کی رائے تھی کہ جو فریق حق پر ہو، اس کے ساتھ مل کر دوسرے سے قتال کرے، اللہ تعالی فرماتے ہیں: (فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ) تو فریق حق کا اتباع کریں، یہی اکثر صحابہ کا مسلک ہے۔

اب یہ کہ اس حدیث میں فرمایا کہ قاتل و مقتول دونوں جہنم میں ہوں گے، علماء فرماتے ہیں کہ قاتل و مقتول جب جہنم میں جائیں گے جبکہ حلال سمجھ کر قتال کرے یا جبکہ حالات کا پورا علم نہ ہو، محق و مبطل معلوم نہ ہو، اس صورت میں قتل مسلم جریمہ ہے، اس کی سزا بھگتنی پڑے گا۔

اس حدیث سے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جو فرماتے ہیں کہ قاتل جہنم میں جائے گا، جمہور کی طرف سے اس کے دو جواب ہیں (۱) دخول نار اس کی جزاء ہے ممکن ہے کہ خدا تعالی معاف کردیں (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ مستحل پر محمول ہے اس صورت میں روایت کا ترجمہ سے توافق نہ ہوگا اس لئے کہ مستحل کافر ہے اور امام بخاری معاصی کو امور جاہلیت بتلاتے ہیں۔

فما بال المقتول: معلوم ہوا کہ معاصی میں نیت کا اعتبار ہے، اگر عزم ہے تو اس پر مؤاخذہ ہوگا اور ہمّ ہے تو اس پر مؤاخذہ نہ ہوگا۔

حدثنا سلیمان: ربذة: ایک مقام ہے مدینہ سے تین مرحلہ کی دوری پر جہاں حضرت ابوذرؓ نے قیام کیا تھا باشارۂ نبویہ، حضور ﷺ نے کچھ باتیں بتلائیں تو فرمایا کہ مدینہ رہوں یا کہیں اور، فرمایا کہ یہاں طبیعت نہ لگے تو مہاجر ابراہیم جانا اور وہاں طبیعت نہ لگے تو پھر ربذہ آجانا۔

وعلیه حلّة: حلہ وہ ازار ورداء کہلاتا ہے جو ایک جنس کی ہو لأن الإنسان یحلّ فیه، یا اس کی طے کو

حل کر کے پہنا جاتا ہے اس لئے حلة کہتے ہیں، بعض کہتے ہیں کہ حلہ اس جدید کپڑے کا نام ہے جس کو کھول کر استعمال کیا جائے، دوسری روایت سے معلوم ہوا کہ صرف ایک کپڑا تھا، ابو بکر اسماعیلی کی روایت میں أتیت أباذر فإذا حلّة، علیه منها ثوب وعلی عبده منها ثوب ہے، امام بخاری کتاب الادب میں روایت نقل کریں گے بطریق الاعمش عن المعرور اس میں ہے رأیت علیه بردًا وعلی غلامه بردًا، فقلت لو أخذت هذا فلبسته کانت حلة، بظاہر ادب کی روایت اس سے معارض ہے، اس سے معلوم ہوا کہ دونوں پر حلہ تھا اور کتاب الادب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے پاس ایک ایک چادر تھی، اس کو رائی نے کہا کہ ایک بردہ اور لے لو تو حلہ ہو جائے گا، اب اس میں جمع یہ ہے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ ایک اعلی اور ایک گھٹیا چادر پہنے ہوئے تھے، وہی دو چادر غلام کے پاس تھی، قائل نے کہا کہ غلام سے نئی چادر کو لے کر پورا نیا حلہ بن جائے گا اور اس کو پرانا ملجاتا ہے تو حلہ ایک پر ہو گا۔ واللہ اعلم

فقال: إني ساببت رجلا فعيّرته بأمّه: بعض روایت میں ہے وکانت أمّه أعجمية عجمی وہ ہے جو فصیح عربی میں کلام نہ کر سکے، خواہ عجمی ہو یا عربی، کرمانی نے بعض روایت سے یا ابن السوداء نقل کیا ہے، اس پر حضور ﷺ نے فرمایا، أعيّرته بأمّه؟ یہ شخص جن سے حضرت ابوذرؓ نے مخاصمت کی یہ کون تھے؟ ممکن ہے کہ جیسا کہ بعض حضرات نے لکھا کہ یہ حضرت بلالؓ ہوں۔

فيك جاهلية: یعنی تم میں خصلت جاہلیت ہے، جن کے پاس علوم نبوت ہوں وہ ایسا نہیں کرتے۔

فليطعمه: یہ جو حضور ﷺ نے فرمایا: فليطعمه اس کا مطلب مساوات نہیں بلکہ مواسات ہے، حاصل یہ ہے کہ یہ تلقین کی کہ غلاموں کی غمخواری اور مواسات کرے، شدت اور سختی نہ کرے لیکن حضرت ابوذر پر ارشاد نبوی کا ایسا اثر ہوا کہ کلام نبوی کا ظاہر ہی مراد لیا جو پہنا وہ پہناتے تھے اور جو کھایا وہ کھلاتے تھے۔

اس روایت کے راوی حضرت ابوذرؓ ہیں، ان کی کل روایات بخاری میں چودہ ہیں، ان کی روایت ترجمہ سے کیسے مطابق ہے؟ علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا استدلال ترجمہ پر مشکل ہے اس لئے کہ یہ تعییر کبیرہ نہیں اور جب گناہ کبیرہ نہ ہوا تو خوارج کی تردید نہ ہوئی، اس لئے کہ خوارج مطلقا مرتکب معاصی کو خارج از اسلام نہیں کرتے ہیں بلکہ کبائر کے مرتکب کو خارج از اسلام مانتے ہیں اور تعییر گناہ صغیرہ ہے، اس روایت میں

تعبیر کے ثبوت کے ساتھ اسلام کا ثبوت ہوا اور یہ معتزلہ کے مذہب کے منافی نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ کسی میں خصلت جاہلیت ہو شرک کے علاوہ تو اس کی وجہ سے دائرہ اسلام سے نہ نکلے گا، اعم ہے اس سے کہ خصلت کبیرہ ہو یا صغیرہ اور جاہلیت کا لفظ تمام معاصی کو شامل ہے، جس کا ایک فرد وہ بھی ہے جو حضرت ابوذرؓ سے صادر ہوا، غالب گمان یہ ہے کہ ابوذر غفاریؓ کو تعییر کی مذمومیت معلوم نہ تھی ورنہ اس کا ارتکاب نہ کرتے، اور بعض روایت سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے چنانچہ کتاب الادب میں ہے کہ جب حضورؐ نے یہ فرمایا إنک امرؤ فیک جاھلیة تو حضرت ابوذرؓ نے فرمایا علی ساعتي هذه من کبر السن قال نعم.

ولا تکلّفوھم: یعنی ایسا کام سپرد نہ کرو جس سے ان کو مشقت حاصل ہو، اور اگر ایسا کام سپرد کر دیا تو ان کی اعانت کر دیا کریں۔ واللہ اعلم

(ص ۹) باب ظلم دون ظلم

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ح قَالَ: وَحَدَّثَنِي بِشْرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللهِ : لما نَزَلَتِ ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾ قَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللهِ ﷺ: أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ ؟ فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾.

ترجمہ: باب، اس بیان میں کہ بعض ظلم بعض سے ادنی ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ جب آیت کریمہ اَلَّذِینَ آمَنُوا وَلَمْ یَلْبِسُوا إِیمَانَھُمْ بِظُلْمٍ (جو لوگ ایمان رکھتے ہیں اور اپنے ایمان کو شرک سے مخلوط نہیں کرتے ایسوں ہی کے لئے امن ہے اور وہی راہ پر چل رہے ہیں) نازل ہوئی تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے عرض کیا ہم میں سے کون شخص ایسا ہے جس نے ظلم نہ کیا ہو تو اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیمٌ (بیشک شرک کرنا بڑا بھاری ظلم ہے) نازل فرمائی۔

دون: جیسا کہ بیان کر چکا دو معنی میں مستعمل ہے، کبھی غیر اور کبھی ادنی کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے،

یہاں بھی دو احتمال ہیں، اگر غیر کے معنی میں ہے تو مطلب یہ ہے کہ مختلف انواع ہیں اور اگر ادنی کے معنی میں ہے تو مطلب یہ ہے کہ ظلم کے مراتب مختلف ہیں، بعض ادنی ہیں تو بعض اشد ہیں، مگر شرک کے علاوہ اور کوئی ظلم ایمان سے نہیں نکالتا ہے، معاصی کو مخرج عن الملت نہیں کہیں گے، علامہ ابن بطال فرماتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ ایمان کی تکمیل عمل سے ہوتی ہے اور معاصی سے ایمان میں نقص پیدا ہوگا مگر دائرۂ اسلام سے خارج نہ ہوگا، اور معاصی کے لحاظ سے لوگوں کے مراتب مختلف ہیں۔

یہ ترجمہ ایک اثر کا لفظ ہے جس کو امام احمد نے کتاب الایمان میں اور محمد بن نصر مروزی نے کتاب الایمان میں عطاء سے (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) کی تفسیر نقل کیا ہے، اسکے ہم معنی طاؤس نے ابن عباسؓ سے روایت کی جسکی تخریج امام احمد اور محمد بن نصر مروزی نے کتاب الایمان میں کی ہے۔

حدثنا أبو الوليد: مصنف نے یہ روایت دو استاذ سے نقل کی ہے، ابو الولید اور بشر سے، یہاں الفاظ بشر کے ہیں، اور ابو الولید کی روایت کے الفاظ کتاب الانبیاء میں ذکر کریں گے، اور یہ امام مصنف کی عادات میں سے ہے کہ الفاظ سند ثانی کے ذکر کرتے ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایت امام بخاری نے آٹھ جگہ روایت کی ہے، تیسری بات یہ ہے کہ یہ حاء واقع ہے تو حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہاں دو احتمال ہیں، یا یہ حاء مہملہ ہے جس کی تفصیل گذر چکی یا خاء معجمہ ہے تو کنایہ ہے امام بخاری سے، گویا شاگرد نے کہا قال البخاري، چوتھی بات یہ ہے کہ اس روایت کو سلیمان اعمش نے عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے، اس صورت میں لطیفہ یہ ہے کہ تین تابعی سند میں ہوں گے، یہ سند اصح الاسانید کہلاتی ہے جیسے مالک عن نافع عن ابن عمر ہے۔

قال أصحاب النبي ﷺ: حاصل یہ ہے کہ جب یہ آیت اتری تو صحابہؓ گھبرا اٹھے، کہنے لگے کہ ہم میں سے کس نے ظلم نہیں کیا ہے یعنی ہم تو سارے پکڑے جائینگے، صحابہؓ کے اس قول سے معلوم ہوا ظلم کا اطلاق چھوٹے بڑے سب گناہوں پر ہوتا ہے، امام خطابی فرماتے ہیں کہ صحابہ یہ سمجھے کہ شرک کا درجہ بہت بلند ہے اس پر ظلم کا اطلاق نہیں ہو سکتا ہے اس لئے انہوں نے لفظ ظلم کو شرک کے علاوہ دیگر معاصی پر محمول فرمایا اور حضور اکرم ﷺ سے سوال کیا کہ أينا لم يظلم نفسه اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔

علامہ ابن بطال (۱/۹۰)، کرمانی (۲/۱۴۵)، حافظ ابن حجر وغیرہ کی رائے ہے کہ صحابہ نے ظلم کو ماسوی الکفر پر حمل نہیں کیا بلکہ ظلم کو عام سمجھا اور بخاری کا طرز بھی اسی کو چاہتا ہے، عام سمجھنے کی وجہ یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ جب نکرہ تحت النفی واقع ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اس صورت میں ظلم تمام معاصی کو شامل ہو گیا، یہ قاعدہ اسی طرح ہے پھر عموم گاہے مؤکد ہوتا ہے اور گاہے عموم باعتبار ظاہر کے ہوتا ہے، اگر ایسا لفظ ہو جو مفید تاکید عموم ہو تو عموم منصوص ہوگا، ورنہ عموم ظاہر ہوگا جیسے ما جاء نی من رجل نص فی العموم ہے لیکن ما جاء نی رجل ظاہر فی العموم ہے، یہاں صحابہ کو اس لئے گھبراہٹ ہوئی کہ ظاہر فی العموم ہے اس پر آیت (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) اتری، بتلادیا کہ ظلم سے سارے انواع ظلم نہیں بلکہ نوع عظیم یعنی شرک مراد ہے، یہ اسطرح معلوم ہوا کہ خود قرآن کی آیت سے حضور ﷺ نے تفسیر کی اور مصداق متعین کر دیا، جب تفسیر نبوی آگئی تو اب یہ تلاش کرنے کی ضرورت نہیں کہ ظلم سے کیسے شرک مراد لیا؟ اور یہ اس لئے کہ قرآن میں بہت سی جگہ ظلم کا لفظ آیا ہے لیکن اس سے ظلم عظیم مراد نہیں تو کوئی سب جگہ شرک ہی مراد لے تو صحیح نہیں ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ ظلم کی تفسیر ظلم عظیم سے جو کی خود آیت کا سیاق اس دلالت پر کرتا ہے اسلئے کہ آیت میں فرمایا کہ (وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) ظاہر ہے کہ ایمان معاصی سے مخلوط نہیں ہوگا بلکہ جیسا کہ حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ ایمان کے بحر زخار میں تو معاصی کا پتہ نہیں چلے گا، اب صرف کفر آئے گا، یہ قرینہ ہے اس پر کہ یہاں ظلم سے شرک مراد ہے، یہ قرینہ حضرت گنگوہی اور حضرت نانوتوی نے بیان کیا ہے۔

بعض لوگوں نے یہ تقریر کی کہ ایمان کا محل قلب ہے اور معاصی جوارح ہی سے صادر ہوسکتے ہیں تو اب ایمان کے مقابلہ میں کفر ہی آسکتا ہے، اس پر مولانا انور شاہ صاحب کشمیری نے اعتراض کیا کہ اتحاد محل ضروری نہیں ہے، اتحاد شخص کافی ہے، جیسے انسان کا قلب محل ہے ایمان کا بھی اور کفر کا بھی، اب یہ ممکن ہے کہ معاصی کا صدور جوارح سے ہو اور اندر ایمان ہو تو دونوں کا مجموعہ ہے۔

علامہ بہاؤالدین سبکی نے عروس الافراح میں (لَمْ يَلْبِسُوا) کو قرینہ بتلایا ہے شرک کا، فرمایا کہ بہت زمانہ کی بات ہے کہ میرے ذہن میں یہ بات آئی تھی کہ اسی آیت ہی میں ایسا لفظ ہے جو دلالت کرتا ہے کہ ظلم سے مراد شرک ہے اور وہ (لَمْ يَلْبِسُوا) ہے کیونکہ شرک ہی ایمان کے ممازج کے مثل ہے بخلاف اس ظلم کے جو

معصیت تو ہے لیکن کفر نہیں ہے، وہ ایمان کے ساتھ ممتزج نہیں ہو سکتا، فرمایا کہ میرے والد ماجد علامہ تقی الدین سبکی کے سامنے میں نے اسکو پیش کیا تو پسند کیا، حاصل یہ ہے کہ علامہ بہاؤ الدین سبکی اور قاسم العلوم والخیرات حضرت نانوتوی اور قطب عالم مولانا گنگوہی کے نزدیک آیت ہی میں قرینہ ہے اور وہ (لَمْ يَلْبِسُوا) ہے لیکن علامہ طیبی نے معاملہ کو بالکل پلٹ دیا اور فرمایا کہ لبس خود قرینہ ہے کہ اس پر کہ ظلم سے ماسوی الکفر مراد ہے، اور ماسوی الکفر والشرک ہی کا خلط ایمان سے ہوگا، کفر کا خلط ایمان سے نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ آدمی کے قلب میں یا ایمان ہے اور یا کفر ہے، تو یہ لبس قرینہ ہے کہ ظلم سے ماسوی الکفر والشرک مراد ہے، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظلم کی تفسیر ظلم عظیم سے کر کے اشارہ کیا کہ کفر ایمان کے ساتھ مخلوط ہو سکتا ہے جیسے ایک آدمی دل سے اللہ تعالی کا معترف ہو کر غیر اللہ کی بھی عبادت کرتا ہے تو ایمان کے ساتھ غیر اللہ کا خلط ہے۔

باقی یہاں سوال یہ ہے کہ صحابہ کو یہ خطرہ کیوں ہوا کہ جو ظلم کرے وہ کامیاب نہیں اور اس پر مؤاخذہ ہوگا؟ یہ سوال اس لئے پیدا ہوا کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مفلح ہیں جنہوں نے ظلم نہیں کیا، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو ظلم کرے وہ مفلح نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ نے آیت کے اگلے جملہ سے سمجھا وہ ہے (أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ) اس میں خبر کو مقدم کیا اور قاعدہ ہے کہ **تقديم ماحقه التاخير يفيد الحصر والتخصيص** تو اس میں انحصار ہوا، اب جو بھی اس کے خلاف ہے اس کو امن نہیں۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ (وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) میں جو ظلم ہے اس کی تفسیر ظلم عظیم سے کیوں کی؟ حالانکہ ظلم عام ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں تنوین تعظیم کے لئے ہے **أي بظلم عظيم**، اس روایت سے معلوم ہوا کہ جب آیت (الَّذِينَ آمَنُوا) اتری تو صحابہؓ کو تردد ہوا، پھر سورۂ لقمان کی آیت اتری، کتاب التفسیر میں ہے کہ سورۂ لقمان کی آیت اتری اس پر فرمایا **أولم تسمعوا إلي ماقال لقمان**، حافظ ابن حجر نے اس میں جمع کیا کہ ممکن ہے کہ جب یہ آیت اتری اور صحابہ کو تردد ہوا تو فوراً یہ آیت اتری، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فوراً فرمایا کہ کیا بھائی لقمان کا قول نہ سنا۔

(وَلَمْ يَلْبِسُوا): علامہ تیمی فرماتے ہیں کہ ایمان کفر سے مخلوط نہیں ہو سکتا، مطلب یہ ہے کہ ایمان کے بعد مرتد نہ ہوگا یا یہ کہ ایمان و کفر کو ظاہر و باطن میں جمع نہیں کیا یعنی نفاق نہیں کیا، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ

یہی یہاں مراد ہے اسی لئے امام بخاری نے اگلا ترجمہ باب علامۃ المنافق مقرر کیا ہے۔

(ص ۱۰) باب علامة المنافق

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ أَبُو الرَّبِيعِ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بن جَعْفَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا نَافِعُ بن مَالِكِ بن أَبِي عَامِرٍ أَبُو سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ.

حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ بن عُقْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بن مُرَّةَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بن عَمْرٍو أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدَعَهَا: إِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ. تَابَعَهُ شُعْبَةُ عَنِ الْأَعْمَشِ.

ترجمہ: باب، منافق کی علامتوں کا بیان۔

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منافق کی تین نشانیاں ہیں جب گفتگو کرے جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے پورا نہ کرے اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص میں چار باتیں ہوں گی وہ بالکل منافق ہوگا اور جس میں ان چاروں میں سے کوئی ایک خصلت ہوگی اس میں نفاق کی ایک خصلت ہوگی حتی کہ وہ اس سے باز آجائے جب اس کے پاس امانت رکھی جائے خیانت کرے، جب بات کرے جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے وعدہ خلافی کرے، جب کسی سے جھگڑے تو پھٹ پڑے، شعبہ نے اعمش سے اس کی متابعت کی ہے۔

علامة: ہمارے نسخوں میں علامۃ مفرد ہے لیکن حافظ ابن حجر کے نسخہ میں علامات جمع کے صیغہ سے ہے، یہی حاشیہ کا نسخہ ہے، علامۃ مایعلم بہ الشیئ کو کہتے ہیں، جو کسی چیز کی علامت ہو۔

المنافق: منافق وہ ہے جو اسلام کو ظاہر کرے اور کفر کو پوشیدہ رکھے، یہ ماخوذ ہے نفقت السلعة أي كثر طلّابها سے، تو منافق بھی اپنی اغراض کے بازار کو تیز کرنے کے لئے نفاق کرتا ہے، کافروں سے تو دل سے ان

کے ساتھ ہونے سے معاملہ کرتا ہے اور مسلمانوں سے ظاہرا کام چلانے کے لئے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ نافقاء الیربوع سے ماخوذ ہے یعنی دشتی چوہا جس بل میں رہتا ہے اسکے دو سوراخ بناتا ہے ایک بڑا اور دوسرا چھوٹا، بڑے کو قاصعاء اور چھوٹے کو نافقاء کہتے ہیں، جب صیاد آتا ہے تو بڑے منہ سے بل میں داخل ہو کر چھوٹے منہ کو دھکا دیتا ہے اور نکل جاتا ہے، اسی طرح منافق ظاہر سے مسلمانوں کے ساتھ ہوتا ہے اور باطن سے اسلام سے نکل جاتا ہے، قال ابن الأثیر (۵/۹۸): وهو مأخوذ من النافقاء أحد حجرة الیربوع إذا طلب من واحد هرب إلی الآخر وخرج منه، وقیل هو من النفق وهو السرب الذي یستتر فیه لستره فیه کفره، انتهی۔

میں بتلا چکا کہ کفر کے چار مراتب ہیں (۱) کفر انکار (۲) کفر جحود (۳) کفر نفاق (۴) کفر عناد، کفر انکار یہ ہے کہ نہ دل سے معرفت ہو نہ زبان سے، کفر جحود یہ ہے کہ صرف زبان سے انکار کرے اور دل سے معترف ہو جیسا کہ یہود کرتے تھے، ان کے بارے میں آیت اتری (یَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ) اور کفر عناد یہ ہے کہ دل وزبان سے اعتراف کرے اور پھر نہ مانے، اور کفر نفاق یہ ہے کہ دل سے تو کافر ہے لیکن زبان سے اسلام ظاہر کرے۔

امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ جیسے ظلم کے مختلف مراتب ہوتے ہیں، ایسے ہی نفاق کے بھی مختلف مراتب ہیں، اس لئے کہ نفاق کے مختلف اسباب ہیں، کسی میں سب اسباب ہوں تو بڑا منافق شمار ہوگا، اور جس میں اسباب کم ہوں نفاق کے تو چھوٹا منافق شمار کیا جائے گا، ایک منافق ایسا ہے جو دائرۂ اسلام سے خارج ہے اور ایک منافق اگرچہ اسلام میں داخل ہے لیکن منافق اس لئے کہا کہ اس میں کچھ علامت نفاق کی بھی ہیں، علامہ نووی فرماتے ہیں کہ امام کا مقصد یہ ہے کہ معاصی سے ایمان میں کمی ہوتی ہے، جس طرح طاعات سے ایمان میں زیادتی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ جب برے اعمال میں کثرت ہوگی تو نفاق بھی زائد ہوگا، واللہ اعلم

حدثنا سلیمان: امام بخاری نے یہ روایت اسی سند سے کتاب الوصایا میں روایت کی ہے اور بخاری شریف میں یہ روایت چار جگہ ہے۔

آیة المنافق: اس پر اشکال یہ ہے کہ آیۃ المنافق مبتدا مفرد ہے اور اس کی خبر متعدد ہے ثلاث، اور متعدد کو مفرد کی خبر بنانا درست نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ (۱) آیۃ سے مراد جنس ہے (۲) آیۃ سے ہر ایک

الگ الگ آیت مراد نہیں بلکہ مجموعہ ملکر آیتِ نفاق ہے، مگر ظاہر یہ ہے کہ ہر ایک مستقل علامت ہے، اور عام نسخ میں علامات جمع کے صیغہ سے باب ہے تو امام بخاری کی رائے بھی ہر ایک کے مستقل ہونے کی ہے، صحیح ابو عوانہ کی روایت میں علامات المنافق ہے اور مسلم (۱/۵۶) میں من علامات المنافق ہے، یہ بھی اس کی مؤید ہے۔

إذا حدّث كذب: ابو ہریرہ کی روایت میں نفاق کی تین علامت بتلائی گئی ہے اور عبد اللہ بن عمروؓ کی روایت میں چار، بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہے، (۱) امام ابو العباس القرطبي فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ حضور اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کو اوّلا تین کا علم ہوا ہو اور پھر چوتھی کا بھی علم ہو گیا ہو تو اس کو بیان کر دیا (۲) حافظ ابن حجر اس سے اچھی بات فرماتے ہیں کہ دونوں روایت کا سیاق مختلف ہے، اول میں آية المنافق ثلاث فرمایا اور ثانی میں ہے أربع من كنّ فيه كان منافقًا خالصًا اس میں منافق خالص کا ذکر ہے تو ممکن ہے کہ چوتھی علامت خلوص نفاق کی ہو، صرف نفاق کی علامت نہ ہو۔

اب ان دونوں روایت میں جمع کرنے سے علامہ قرطبي، علامہ نووی کی رائے پر نفاق کی پانچ علامت ہو گی، پہلی اور دوسری حدیث دو علامت میں مشترک ہے (۱) کذب عند التحدیث (۲) خیانت عند الائتمان، پھر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں إذا وعد أخلف زائد ہے، اور عبد اللہ بن عمروؓ کی روایت میں غدر اور فجور زائد ہے، دونوں روایت دو میں شریک ہیں اور تین میں الگ تو کل پانچ علامت ہوئی، بخاری کتاب المظالم، مسلم کتاب الایمان میں عبد اللہ بن عمروؓ کی روایت میں إذا ائتمن خان کی جگہ إذا وعد أخلف ہے، اس صورت میں بھی کل پانچ ہوئیں، خلف فی الوعد، کذب فی الحدیث میں دونوں مشترک ہیں، پہلی میں خیانت فی الامانت مزید ہے، اور دوسری میں غدر فی العہد اور فجور عند الخصومۃ ہے، علامہ کرمانی (۱/۱۵۱) فرماتے ہیں کہ اگر عرف کو دیکھیں تو پانچ علامت ہیں ورنہ تین ہی ہیں اس لئے کہ إخلاف وعد اور غدر فی العہد کذب میں داخل ہیں، اب باقی دو اور رہ گئیں خیانت اور فجور، تو کل تین ہی علامت ہوئی۔

یہ علامات نفاق کی جو بیان کی ہیں بسا اوقات ایک مسلمان میں بھی پائی جاتی ہے اسی لئے بعض علماء نے اس حدیث کو مشکلات میں شمار کیا ہے، علماء محققین نے اس کا مختلف طریقوں سے جواب دیا ہے، قریباً سات آٹھ جواب ہیں:

(۱) امام ابوزکریا نواوی فرماتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ آدمی میں یہ علامت ہوگی تو وہ شخص منافقین کے مشابہ ہے، جس میں یہ چار علامت ہو وہ شدید الشبہ بالمنافقین ہے نہ یہ کہ منافق ہو جائے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام نواوی نے حدیث کو تشبیہ پر حمل کیا ہے۔

(۲) ممکن ہے کہ زجر و توبیخ کے طور پر ارشاد فرمایا ہو گویا اس فعل سے روکنے کے لئے یہ بیان کیا یہ علامہ خطابی نے فرمایا۔

(۳) یا یہ ارشاد اعتیاد کے متعلق ہے، ان چیزوں کا عادی بن جائے تو بغض و نفاق حقیقی تک پہونچ جائے گا، خطابی فرماتے ہیں کہ اذا عموم پر دلالت کرتا ہے أي إذا حدّث في كل أمر كذب اس لئے کہ اذا شرطیہ ہے، علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ یہ عموم ماخوذ ہے حذف مفعول سے، جب تحدیث ہو تو کذب پایا جاتا ہے۔

(۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ نفاق سے مراد نفاق حقیقی نہیں بلکہ نفاق عمل ہے کہ آدمی کا عمل موافق نہ ہو ایمانی تقاضے کے، امام ترمذی نے علماء سے یہی توجیہ نقل کی، اسی کو علامہ قرطبی نے پسند کیا اور حافظ ابن حجر بھی اسی کی ترجیح کی طرف مائل ہیں۔

(۵) پانچواں جواب یہ ہے کہ یہ حدیث نفاق عرفی پر محمول ہے، ایک نفاق ایمانی ہے اور ایک نفاق عرفی ہے، نفاق ایمانی یہ ہے کہ ایمان کو ظاہر کرے اور دل میں کفر ہو، اور نفاق عرفی یہ ہے کہ ظاہر باطن کے موافق نہ ہو چاہے ویسے دل میں معترف ہو ایمان کا۔

(۶) یہ محمول ہے ان منافقین پر جو حضور ﷺ کے زمانہ میں تھے، یہ توجیہ عطاء بن ابی رباح اور سعید بن جبیر سے منقول ہے، اسی قول کی طرف حسن بصری نے رجوع فرمایا بلکہ عبد اللہ بن عمرؓ اور عبد اللہ بن عباسؓ سے بھی یہ نقل کیا گیا، بلکہ حضور ﷺ سے بھی نقل کیا گیا ہے، اب اگر ثابت ہو جائے تو جھگڑا ہی ختم ہے۔

(۷) ساتواں جواب یہ ہے کہ یہ حضور ﷺ کے زمانہ میں خاص ایک منافق تھا اس پر محمول ہے۔

(۸) آٹھواں جواب یہ ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس پر ان خصلتوں کا غلبہ ہے اور لاپروائی کرتا ہو اور ان کو ہلکا سمجھتا ہو، جو شخص ایسا ہوتا ہے اکثر فاسد الاعتقاد ہوتا ہے۔

إذا وعد أخلف: یہ علامت نفاق جب ہے جبکہ دل میں یہ نیت ہو کہ پورا نہ کرونگا لیکن اگر دل میں وفا

کی نیت ہے اور پھر نہ ہو سکے تو حرج نہیں، چنانچہ ترمذی اور ابو داؤد میں زید بن ارقمؓ سے مروی ہے إن وعد ومن نیته أن یفي له ولم یف فلا إثم علیه.

(فائدہ) إذا وعد أخلف میں ابن سیدہ لغوی کہتے ہیں کہ وعد استعمال ہو اور مفعول ذکر کرے تو اس کا استعمال خیر و شر میں ہوتا ہے وعدته الخیر و وعدته الشر، اور اگر مفعول حذف کر دیا جائے تو وعد کا استعمال خیر میں اور ایعاد کا استعمال شر میں ہوگا جیسے:

ولا یرهب ابن العم من خوف سطوتي ... ولا یختشی من صولة المتهدد

فإني وإن أوعدته أو وعدته ... لمخلف إیعادي ومنجز موعد

تابعه شعبة: مصنف نے آئندہ کتاب المظالم میں اس کی روایت کی ہے۔ واللہ اعلم

(ص ۱۰) باب قیام لیلة القدر من الإیمان

حَدَّثَنَا أَبُو الْیَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَیْبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَیْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: مَنْ یَقُمْ لَیْلَةَ الْقَدْرِ إِیمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ.

ترجمہ: باب، شب قدر کا قیام ایمان سے ہے۔

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص ایمان اور احتساب کے ساتھ شب قدر میں قیام کرے گا اس کے سابق گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی۔

تشریح: علامہ عینی فرماتے ہیں کہ چونکہ شعب ایمانیہ کا آخری باب باب إفشاء السلام من الإسلام تھا، پھر چند ابواب استطراداً آئے تھے اب وہی علامات ذکر کرتے ہیں، اس کی ابتداء قیام لیلۃ القدر سے کی، اس لئے کہ لیلۃ القدر کے متعلق ہے (سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ) اس لئے سلام کے بعد اسے ذکر کیا، حاصل باب یہ ہے کہ قیام لیلۃ القدر اخلاص اور نیت کے ساتھ خاص ہے، لیلۃ القدر کی تفصیل اپنے موقع پر آئے گی۔

ملخص اقوال یہ ہے کہ لیلۃ القدر میں اختلاف ہے کہ موجود ہے یا مرتفع ہے، (۱) ایک جماعت کہتی ہے کہ لیلۃ القدر مرتفع ہو چکی ہے (۲) ایک جماعت کہتی ہے کہ ایک سال تھی پھر مرتفع ہو گئی، (۳) اب بھی موجود

ہے، پھر اس میں طویل و عریض اختلاف ہے کہ کون سی رات ہے؟ ایک جماعت کہتی ہے کہ پورے سال میں دائر رہتی ہے، اگر کوئی شخص پورے سال مداومت کرے تو اسکو پالے گا، چنانچہ عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، من یقم الحول یصبه یہ قول فتاوی خانیہ میں امام اعظم سے نقل کیا ہے، علامہ ابن رشد کبیر نے امام مالک، امام شافعی، امام احمد سے نقل کرکے خود اختیار کیا ہے، شیخ اکبر محی الدین ابن العربی نے اس کو اختیار کیا ہے، لیکن مہلب ابن ابی صفرہ نے اس کو ضعیف کہا ہے (۴) خاص ہے رمضان سے، یہی جمہور کا قول ہے اور قرآن پاک واحادیث سے رمضان کے ساتھ اختصاص ہی معلوم ہوتا ہے، اللہ تعالی ارشاد فرماتا ہے (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) دوسری جگہ ارشاد ہے (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) ان دونوں کے ملانے سے یہ نکلا کہ قرآن کریم رمضان شریف میں لیلۃ القدر میں نازل ہوا، اور احادیث، عشر أواخر، سبع أواخر، خامسة، سابعة، تاسعة، ۲۹، ۲۷، ۲۵، ۲۳، ۲۱ رمضان میں تلاش کا امر وارد ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ رمضان کی مخصوص رات ہے یا پورے رمضان میں دائر ہے، حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ پورے رمضان میں دائر رہتی ہے، یہی مالکیہ کی ایک جماعت کہتی ہے اور قاضی حسین المحاملی نے اسی کو اختیار کیا ہے اور حنابلہ کے کلام کا یہی مقتضی ہے (۵) رمضان کی مخصوص راتیں ہیں پھر وہ متعین ہے یا مبہم، صاحبین کہتے ہیں کہ متعین ہے لیکن ہم سے پوشیدہ ہے (۶) متعین ہے، پھر اس میں اقوال مختلف ہیں کہ کون سی رات ہے، ابو رزین عقیلی فرماتے ہین کہ رمضان کی پہلی رات ہے (۷) رمضان کی پندرہویں رات (۸) سترہویں رمضان کی رات (۹) انیسویں رات (۱۰) اٹھارہویں رات (۱۱) اکیسویں رات یہ امام شافعی سے منقول ہے، (۱۲) بائیسویں رات (۱۳) تیئیسویں رات، یہ بھی امام شافعی سے منقول ہے (۱۴) چوبیسویں رات (۱۵) پچیسویں رات (۱۶) چھبیسویں رات (۱۷) ستائیسویں رات، یہ امام احمد کا مشہور مذہب ہے اور امام ابو حنیفہ سے منقول ہے، یہی حضرت ابی بن کعبؓ کا قول ہے اور اکثر سے نقل کیا گیا ہے (۱۸) اٹھائیسویں رات (۱۹) انتیسویں رات (۲۰) تیسویں رات (۲۱) رمضان کے عشر اواخر میں ہے (۲۲) رمضان کے عشرۂ اواخر کے اوتار میں ہے۔

اسے قدر کیوں کہتے ہیں؟ یا تو اس وجہ سے کہ یہ قدر و عظمت کی رات ہے، یا یہ کہ آج کی رات لوگوں کی

تقدیریں لکھی جاتی ہیں، یا تنگی وضیق سے کہ ارواح وملائکہ کے نزول سے زمین میں ضیق ہو جاتی ہے۔

إیمانًا واحتسابًا: **أي لوجه الإیمان والإحتساب** یعنی خالص ثواب کی نیت کرنا، یہاں سوال یہ ہے کہ اس روایت سے امام بخاری کا ترجمہ کیسے ثابت ہوا؟ یہ سوال اس لئے ہوا کہ سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ قیام سبب احتساب ہے، اگر لیلۃ القدر کا قیام احتساب سے ہو تو ثواب ملے گا ورنہ نہیں، اس سے قیام لیلۃ القدر کا ایمان ہونا لازم نہیں آتا ہے، جواب یہ ہے کہ چونکہ قیام کا منشاء ایمان ہے اس لئے اس پر بھی ایمان کا اطلاق کیا، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ تقدیر عبارت ہے قیامًا ایمانًا تو ایمان قیام کی صفت ہوا، اب قیام ایمان بن گیا، یہ مولانا شاہ ولی اللہ صاحب کی تقریر ہے، یا یہ کہا جائے کہ امام بخاری نے اس طور سے ترجمہ کا اطلاق کیا کہ اثرِ شیئ پر اثر کا اطلاق ہوتا ہے تو لیلۃ القدر کا قیام آثار ایمان سے ہے اس لئے مصنف نے اثر پر بھی ایمان کا اطلاق کیا۔

إیمانًا: یعنی یہ یقین کرے کہ اللہ تعالی کا حکم ہے اور اس کے فضائل واقعی ہیں اور احتسابًا کا مطلب یہ ہے کہ نیت کا استحضار کرے، اس کے دو درجہ ہیں، ایک علم کا درجہ اور دوسرا علم العلم کا درجہ، ایک تو ارادہ ہوتا ہے آدمی کام کرے لیکن اس ارادہ کی طرف التفات نہیں ہوتا ہے، صحت اعمال اور ثواب کے لئے یہی کافی ہے لیکن ثواب میں اضافہ وترقی کے لئے نیت کا استحضار ہونا چاہئے، اصدار عمل سے قبل ارادہ کرے اور سوچے کہ خالصاللہ یہ کام کر رہا ہوں، یہی احتساب کا مقصود ہے، استحضار نیت کی صورت میں قلب بشراشرہ متوجہ الی اللہ ہوگا، تو ثواب بھی تام ہوگا، اس سے گویا احتساب کی طرف متوجہ کیا۔

مولانا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ انسان کو تین مواقع میں احتساب کی طرف متوجہ کیا، ایک تو وہ مقامات جہاں انسان سے ذہول ہو جاتا ہے جیسے آدمی پر مصیبت آجائے عزیز واقارب مر جائیں تو نصوص نبویہ کہتی ہیں کہ آدمی احتساب کرے اور صبر کرے فلیصبر ولیحتسب، اس کی طرف اس لئے متوجہ کیا کہ عام طور سے ان مسائل میں ثواب کا حصول ذہن میں نہیں ہوتا ہے، اس لئے متوجہ کر دیا کہ اس پر اللہ کے لئے صبر کروگے تب ثواب ملیگا، دوسرے ایسے مواقع میں جہاں مشقت زائد ہوتی ہے، عامل خود کثرت مشقت کی وجہ سے سمجھتا ہے کہ اس کا ثواب ہے تو اس پر متوجہ کیا جیسے قیام لیلۃ القدر میں، اس کی وجہ یہ ہے کہ لیلۃ القدر کا قیام شاق ہے، اس لئے احتساب کو ذکر کیا کہ مشقت کی وجہ سے اس سے غفلت نہ ہونے پائے، تیسرے بعض

وقت آدمی عمل کے قلیل ہونے کی وجہ سے استحضار نیت نہیں کرتا ہے اس وقت اس طرف متوجہ کیا۔

غفر له ماتقدم من ذنبه: یہاں جن ذنوب کی معافی کا پروانہ ملا ہے وہ کون سے ہیں؟ صغائر یا کبائر؟ علماء کے دونوں قول ہیں، ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ مقید ہے صغائر کے ساتھ، یہ اکثر کی رائے ہے، بعض نے یہ جمہور سے نقل کیا ہے، ایک جماعت کہتی ہے کہ صغائر و کبائر سب اس میں داخل ہیں، یہ امام ابن المنذر کی رائے ہے، اسی کے قائل صاحب ذخائر شافعی ہیں، حافظ ابن حجر نے یہ قول بعض معاصرین، ابن عبد البر سے نقل کیا ہے، اس کے مصداق ابو محمد اصیلی ہیں لیکن حافظ ابن عبد البر نے اس کی تردید کی ہے کہ اس میں مرجیہ کے قول کی موافقت لازم آتی ہے، بات یہ ہے کہ کبائر توبہ سے معاف ہوتے ہیں اور ان کا قانون و ضابطہ توبہ ہے اور طاعات سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں۔

یہ جو میں نے نقل کیا کہ کبائر کے عفو کا قول ایک جماعت نے اختیار کیا ہے، میرے خیال میں ابن عبد البر کا قول ان کے خلاف نہیں، یہ اعمال ایسی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اگر ان کے حق ادا کئے جائیں تو کبائر بھی معاف ہو جائینگے البتہ قانون توبہ ہے تو توبہ کرنی ہو گی لیکن اس عمل ہی میں اتنی قوت ہے کہ معافی ہو جائے، جیسے ابھی کسی کی پیٹھ میں پھوڑا نکلے تو اس کا علاج یہ ہے کہ انجکشن لگائے لیکن ایک دوا ایسی ہے کہ اس کے استعمال کرنے سے بدن کا تمام مادۂ فاسد اجابت سے نکل جاتا ہے، سارے دنبل زائل ہو جاتے ہیں، اب کوئی کہے کہ اس دوا کی خصوصیت یہ ہے کہ تمام پھوڑوں کے لئے کافی ہے، اور یہاں یہ بھی کہتے ہو کہ آپریشن کرانا ہے تو اس میں تنافی نہیں ہے، آپریشن جب ضروری ہے جب ان دواؤں کو صحیح طور سے استعمال نہ کرے، اب انسان کو صحیح علم نہیں ہے کہ ان دواؤں کا استعمال صحیح طور سے ہے، تو ازالہ چاہے اس سے ہو چاہے آپریشن سے ہو۔

لیکن قاضی عیاض نے اہل سنت سے یہ نقل کیا ہے کہ کبائر میں توبہ ضروری ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں صغائر کی معافی کا ذکر ہے، یہی امام الحرمین اور اہل سنت کی رائے ہے، اب یہ کہیں گے کہ یہ معافی صغائر سے مخصوص ہے اور کبائر توبہ سے معاف ہونگے۔

(ص ۱۰) باب الجهاد من الإيمان

حَدَّثَنَا حَرَمِيُّ بنُ حَفْصٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَارَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ بنُ عَمْرِو بنِ جَرِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: انْتَدَبَ اللهُ لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِه لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا إِيمَانٌ بِي أَوْ تَصْدِيقٌ بِرُسُلِي أَنْ أَرْجِعَهُ بِمَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ، أَوْ غَنِيمَةٍ، أَوْ أُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، وَلَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي مَا قَعَدْتُ خَلْفَ سَرِيَّةٍ، وَلَوَدِدْتُ أَنِّي أُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ أُحْيَى ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَى ثُمَّ أُقْتَلُ.

ترجمہ: باب، (بیان میں اس امر کے کہ دین کو بالا کرنے کی غرض سے) کافروں سے جہاد کرنا ایمان کا ایک شعبہ ہے۔

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے اس شخص کا ذمہ لیا ہے جو اس کے راستہ میں جہاد کے لئے نکلے اور اس کا یہ نکلنا محض اللہ تعالیٰ پر ایمان اور اس کے پیغمبروں پر تصدیق کی بناپر ہو کہ اس کو اجر وغنیمت دے کر واپس لوٹادے یا اس کو جنت میں داخل کردے اور اگر میں اپنی امت کو مشقت میں نہ ڈالتا تو کسی سریہ کا ساتھ نہ چھوڑتا اور مجھے یہ مرغوب ہے کہ میں اللہ کی راہ میں شہید ہو جاؤں پھر زندہ کیا جاؤں پھر شہید ہو جاؤں پھر زندہ کیا جاؤں پھر شہید ہو جاؤں۔

تشریح: امام بخاری نے ترجمہ سے جس چیز کا قصد کیا ہے وہ ظاہر ہے کہ یہ بتلانا ہے کہ جہاد مع الکفار ایمان کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے، معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں اور جہاد کے مختلف مراتب ہیں تو ایمان کے بھی مختلف مراتب معلوم ہوئے، لیکن سوال یہ ہے کہ امام بخاری نے اول قیام لیلۃ القدر من الإیمان اور پھر تطوع قیام رمضان اور صوم رمضان ذکر کیا ہے اور یہ سارے ابواب ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور سب کا تعلق تقریباً رمضان سے ہے تو پھر اس کے ہوتے ہوئے باب الجہاد من الایمان کا ترجمہ بیچ میں کیوں منعقد کیا؟ اس کی مناسبت نہ لاحق سے ہے اور نہ سابق سے ہے، اسی اشکال کی بناپر کرمانی بول پڑے کہ امام بخاری کا مقصد کتاب الایمان میں مطلقاً شعب ایمانیہ کو ذکر کرنا ہے، تناسب کا کہیں ذکر نہیں، لیکن محقق ابن حجر نے اس میں مناسبت بیان کی ہے، فرمایا کہ اصل بات یہ ہے کہ آدمی جب جہاد کرتا ہے تو اس کا مقصد شہادت ہے، کبھی ملتی ہے کبھی نہیں ملتی، تو اس کو ذکر کر کے امام بخاری متنبہ کرتے ہیں کہ لیلۃ القدر کے طلب میں بھی آدمی مجاہدہ کرے، پھر یہ ضروری نہیں کہ حاصل بھی ہو، ہاں اگر حاصل ہوگئی تو ثواب ملے گا لیکن اگر نہ

پاس کاتب بھی ثواب سے خالی نہیں جیسے آدمی جہاد میں جائے مقصد اور کوشش یہ ہے کہ شہادت حاصل ہو، اگر حاصل ہوئی تو مقصود حاصل ہو گا اور ثواب ملے گا اور اگر نہ ملی تب بھی ثواب سے خالی نہیں مجاہدہ کا ثواب مل ہی جائے گا۔

حاصل یہ ہے کہ امام بخاری نے دو بات پر تنبیہ کی ہے (۱) لیلۃ القدر کی طلب میں مجاہدہ کرنا (۲) جیسے باوجود کوشش کے جہاد میں شہادت نہیں ملتی تو کبھی لیلۃ القدر بھی نہ ملے گی جب بھی مجاہدہ کے ثواب سے خالی نہیں اور مل گئی تو مقصود حاصل ہے۔

انتدب الله: انتدب صیغۂ فعل ماضی باب افتعال سے انتداب مصدر ہے، ندب سے ماخوذ ہے بمعنی بلانا اور انتداب بمعنی جواب دینا، ندبه أي دعاه و انتدبه أي أجابه، انتدب الله أي أجابه إلى غفرانه (۲) ممکن ہے کہ انتدب تکفل کے معنی میں ہو بقاعدہ الروایات تفسر بعضها بعضا، چنانچہ امام بخاری نے کتاب الجہاد (ص ۴۴۰) میں اس روایت کو ذکر کیا ہے اس میں ہے، تکفل الله اور مسلم میں ہے تضمن الله، تو انتدب کے معنی تکفل کے ہیں۔

في سبيله: اس کا مقصد جہاد ہے، سبیل اللہ کے اصطلاحی اور عرفی معنی جہاد کے ہیں اور لغوی معنی کے اعتبار سے سبیل اللہ ہر اس عمل کو شامل ہے جس سے مقصود رضاء ربانی ہو، تو طلب علم کا سفر اور سفر حج اور تبلیغ کا سفر بھی سبیل اللہ میں داخل ہے۔

لا يخرجه إلا إيمان بي: اس میں دو روایت ہے، ایک إلا إيمانٌ بي رفع سے (۲) إلا إيماناً بي نصب سے، اگر رفع سے ہے تو لا یخرجہ کا فاعل ہے اور اگر نصب ہے تو اس صورت میں مفعول لہ ہے أي لا يخرجه المخرج شيئ إلا للإيمان بي و التصديق برسلي، اب سوال یہ ہے کہ امام بخاری اس روایت میں إلا إيمان بي أو تصديق برسلي کو أو عاطفہ سے ذکر رہے ہیں، بظاہر أو کا ذکر مناسب نہیں ہے اس لئے کہ ایمان کی صحت کے لئے دونوں ضروری ہیں، علامہ کرمانی (۱/۱۵۵) نے جواب دیا کہ یہ علی سبیل مانعۃ الخلو ہے جو جمع ہونے سے مانع نہیں، حاصل یہ ہے کہ ایمان و تصدیق برسل دونوں الگ الگ سبب ہیں، اور جمع بھی ہو سکتے ہیں، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ أو کسی روایت میں ثابت ہی نہیں ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ أو روایت میں ثابت ہو تب بھی کرمانی کی توجیہ کی ضرورت نہیں بلکہ روایت بلاتوجیہ صاف اور بے غبار ہے، کلمۂ أو شک راوی ہے کہ لا یخرجه إلا إیمان بي ہے یاتصدیق برسلي، جو بھی فرمایا ہو ایک دوسرے کے لئے مستلزم ہے، اس لئے کہ ایمان باللہ تصدیق بالرسل کے بغیر نہ ہو گا، اس لئے کہ ایمان شرعی مطلوب ہے اور ایمان شرعی بغیر تصدیق بالرسل کے صحیح نہیں تو احد الامرین دوسرے کو مستلزم ہے، مگر اس میں اشکال یہ ہے کہ دوسری روایت میں واو عاطفہ ہے والروایات تفسر بعضها بعضا اس لئے واو کی روایت میں یہ توجیہ نہ چلے گی بلکہ راوی نے مجموعہ ہی کہا ہو گا، اب یہ کہا جائے گا کہ جیسے بعض وقت أو واو کے معنی میں ہوتا ہے ایسے ہی اس کا عکس ہو سکتا ہے۔

أن أرجعه بما نال من أجر أو غنيمة أو أدخله الجنة: اس میں فرمایا کہ دو صورت ہے یا شہید ہو گا توجنت میں داخل ہو گا اور یا اجر وغنیمت لیکر لوٹے گا، تو شہید نہ ہونے کی صورت میں دو بات میں سے ایک کے ساتھ لوٹنے کا وعدہ ہے یا اجر سے یا غنیمت سے، اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں، حالانکہ جمع ہو سکتے ہیں اور روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ روایت مشکل ہے۔

اس کے تین جواب ہیں (۱) علامہ کرمانی کہتے ہیں کہ یہ قضیہ مانعۃ الخلو ہے، حاصل یہ ہے کہ احد الامرین کا حصول ضروری ہے، باقی کبھی دونوں بھی حاصل ہو سکتے ہیں، یہ نہیں ہو سکتا کہ مجاہد کو نہ اجر ملے اور نہ غنیمت لے کرلوٹے بلکہ ایک ملے گا یعنی اجر محض ملے گا یا دونوں ملیں گے اجر بھی اور غنیمت بھی۔

(۲) یہ أو واو کے معنی میں ہے، حافظ ابن عبد البر، امام ابو العباس قرطبي، علامہ فضل اللہ تورپشتی حنفی کی یہی رائے ہے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مسلم نسائی وغیرہ میں یہاں من أجر وغنيمة واو کے ساتھ وارد ہے، اسی طرح ابوداؤد میں ابو امامہؓ کی حدیث میں بھی وغنيمة واو کے ساتھ ہے، لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس پر یہ لازم آتا ہے کہ جو کوئی جہاد سے سالم واپس آئے وہ دونوں چیز کے ساتھ آئے اجر بھی اور غنیمت بھی، حالانکہ بسا اوقات اکیلا ہی آتا ہے کہ اجر ملتا ہے لیکن غنیمت نہیں لاتا ہے، تو اب یہ کہا جائے گا واو واصلہ أو فاصلہ کے معنی میں ہے تاکہ یہ اشکال لازم نہ آئے، اور أو مانعۃ الخلو نہیں ہے جیسا کہ جوابِ اول میں گزر چکا، لیکن ابن عبد البر وغیرہ کی طرف سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ اجر وغنیمت دونوں کے ساتھ واپس ہونے کا

مطلب یہ ہے کہ فی الجملہ دونوں کے ساتھ واپس آئے گا، کبھی دونوں ہونگے اور کبھی فقط اجر ہی ہوگا، یا یہ کہا جائے گا کہ جب فتح ہوتی ہے تو غنیمت ضروری ہے اس لئے دونوں کو ذکر کیا۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ مجاہد کی دو حالت ہے یا شہید ہوگا یا نہیں، اگر شہید ہے تو جنت میں جائے گا اور اگر شہید نہیں تو دو حال ہے، غنیمت لے کر آئے گا اور یا بلا غنیمت واپس آئے گا، اگر بلا غنیمت واپس آئے تو پورا اجر ملے گا اور اگر غنیمت ملی تو اس کے ملنے سے اجر کم ملے گا، اس لئے کہ المثوبة بقدر المؤنة غنیمت ملنے میں مشقت کم ہوتی ہے تو ثواب بھی کم ہوگا، اور چونکہ اجر مع الغنیمۃ کم تھا اس لئے اس اجر کو ذکر نہ کیا ورنہ غنیمت کے حاصل ہونے کی صورت میں بھی اجر ملے گا، اب مطلب یہ ہوا مع أجر خالص أو غنیمة مع أجر، مسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے مامن غازية تغزو في سبيل الله فيصيبون الغنيمة إلا تعجلوا ثلثي أجرهم وبقي لهم الثلث وإن لم يصيبوا غنيمة تمّ لهم أجرهم.

مگر اس حدیث پر دو اشکال ہے (۱) حضور اکرم ﷺ نے حل غنائم کو مقام مدح میں ذکر کیا ہے، فرماتے ہیں کہ أحلّت لي الغنائم ولم تحلّ لأحد قبلي اب یہ حلتِ غنائم اجر کی قلت اور نقص کا سبب کیسے بنے گا؟

(۲) پھر یہ لازم آئے گا کہ اہلِ بدر سے اہلِ احد بڑھ جائیں، اس لئے کہ اہلِ احد بلا غنیمت واپس آئے ہیں اور اہلِ بدر کو غنیمت ملی ہے، اس کے چار جواب ہیں۔

بعض نے اس اشکال سے دب کر کہہ دیا کہ روایت صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کے راوی حمید بن ہانی متکلم فیہ ہیں لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی ثقہ ہے، امام نسائی، ابوسعید بن یونس مصری نے ثقہ کہا ہے، امام مسلم کا کتاب صحیح میں ذکر کرنا صحت کا ضامن ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ اگر غنیمت غیر مشروع طریقہ سے حاصل ہوئی ہو تب ثلث اجر ملے گا، لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ غیر مشروع طریق میں ثواب ہی نہیں چہ جائیکہ ثلث اجر ملے اس لئے یہ جواب صحیح نہیں ہے۔

تیسرا جواب بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہاں پر وہ صورت مراد ہے کہ جب کسی نے جہاد میں اعلاء کلمۃ اللہ کے ساتھ تحصیل غنیمت کا بھی ارادہ کیا تو ثلث دنیا میں اور ایک ثلث آخرت میں ملے گا، لیکن اس پر اشکال یہ

ہے کہ روایت میں لا یخرجه إلا إیمان بي ہے تو ثواب اس میں ہے جس میں خالص اللہ تعالیٰ کی نیت کی۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اپنے ظاہر پر ہے اور کوئی اشکال نہیں ہے اس لئے کہ غنائم کا حلال ہونا اور مقام مدح میں ذکر کرنا اس کو مستلزم نہیں کہ ثواب پورا ملے، امر مباح حصول ثواب کا ذریعہ نہیں اور یہاں تو حصول ثواب کا ذریعہ بنایا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ اور بات ہے کہ غنائم کو حلال کر دیا، یہ نہیں کہ حلت غنائم مقام مدح میں مذکور ہے تو اس سے ثواب میں نقص پیدا نہ ہو۔

دوسرا اشکال اہل بدر کا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اہل بدر کی دو حالتیں ہیں، ایک حالت خود ان کے غنیمت کے ساتھ واپسی کی ہے اور دوسری حالت ان کے بغیر غنیمت واپسی کی ہے، اب اہل بدر کی حالت ہی میں موازنہ کرو کہ ان کو ملا اور نہ ملے تو کیا ہوگا، جیسے اہل احد کو ۱۰۰ حصے ثواب کے ملے اور اہل بدر کو ۶۰۰ حصے ثواب کے ملے، اب اگر اہل بدر کو اجر میں دو ثلث کم ملے تو بھی ۲۰۰ حصے ثواب ملے گا تو خود ان ہی میں ثواب کا موازنہ کیا جائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جنگ بدر سب سے پہلی جنگ ہے، کار خیر کی بنیاد ڈالی ہے تو اس کا ثواب ان کو زیادہ ملے گا۔

سرایا: جمع ہے سریّة کی جو فعیلة کے وزن پر ہے فاعلة کے معنی میں، سریہ لشکر کے ایک ٹکڑے کے لئے بولا جاتا ہے جو پانچ سے لے کر تین یا چار سو افراد پر مشتمل ہوتا ہے، عرف میں، سریہ اس لشکر کو کہتے ہیں جس میں حضور اکرم ﷺ نے بنفس نفیس شرکت نہ کی ہو، اور غزوہ وہ کہلاتا ہے جس میں آپؐ بذات خود تشریف لے گئے ہوں۔

ثمّ أحیا ثمّ أقتل: یہاں پر اشکال یہ ہے کہ قتل ہونے کی تمنا کرنا گویا مغلوبیت اسلام کی تمنا کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، پھر حضور اکرم ﷺ سے کیسے یہ الفاظ منقول ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا مقصد اس سے شہادت کی عظمت اور جہاد کی بلندی کا بیان کرنا ہے، حاصل یہ ہے کہ جہاد اتنی بڑی چیز ہے کہ ایک نبی و رسول اس میں قتل ہونے کی تمنا کرتا ہے مگر مقدر میں یہ بات نہیں اس لئے یہ حاصل نہ ہوگی۔

(ص ۱۰) باب تطوّع قیام رمضان من الإیمان

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: مَنْ قَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ.

ترجمہ: باب، قیام رمضان کا تطوع بھی ایمان سے متعلق ہے۔

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص رمضان کی راتوں میں ایمان کے تقاضے سے ثواب کی امید رکھتے ہوئے قیام کرتا ہے اس کے سابق گناہوں کی مغفرت کر دی جاتی ہے۔

تشریح: امام بخاری نے تطوع قیام رمضان کا ترجمہ قائم کیا ہے، اس سے دو باتیں بتلائی ہیں، ایک تو اشارہ کیا کہ تراویح سنت ہے فرض نہیں، دوسرے اشارہ کیا کہ جس طرح فرائض ایمان میں داخل ہیں، ایسے ہی مستحبات بھی داخل ہیں۔

جو لوگ ایمان میں اعمال کو داخل مانتے ہیں ان میں اختلاف ہے کہ آیا صرف فرائض ایمان میں داخل ہیں یا سب داخل ہیں، دونوں قول ہیں، علامہ ابن عبد البر مالکی نے امام مالک، امام شافعی، احمد بن حنبل، اسحق بن راہویہ، ابو عبید، داؤد ظاہری سے نقل کیا کہ تمام طاعات فرضہا و نفلہا داخل ہیں، یہی خوارج کا قول ہے، اسی کو علاف اور قاضی عبد الجبار معتزلی نے اختیار کیا، لیکن اکثر معتزلہ بصرہ اور ابن عبد الجبار کا مسلک یہ ہے کہ صرف طاعات مفروضہ ایمان میں داخل ہیں، امام بخاری نے اس ترجمہ میں انکی تائید کی جو قول اول کے قائل ہیں، ائمہ ثلثہ کا یہی مسلک ہے تو امام بخاری نے انکی تائید کی ہے۔

(ص ۱۰) باب صوم رمضان احتسابًا من الإيمان

حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ.

ترجمہ: باب، بہ امید ثواب رمضان کے روزے رکھنا داخل ایمان ہے۔

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ایمانی تقاضے کے ماتحت ثواب کی نیت رکھتے ہوئے رمضان کے روزے رکھے گا اس کے سابق گناہ بخش دیئے جائیں گے۔

تشریح: امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ آدمی اگر خالصاً للہ تعالی عبادت کرے، روزہ رکھے تو یہ ایمان سے ہے، اور ظاہر غرض یہ ہے کہ جس طرح باقی ارکان کو الگ الگ شعبۂ ایمانیہ میں سے بتلایا اسی طرح صوم کو بھی بتلایا۔

لیکن یہاں اشکال یہ ہے کہ امام بخاری نے یہاں تطوع قیام رمضان کا باب مقدم کیا اور صوم رمضان کو مؤخر کیا حالانکہ تطوع قیام رمضان مستحب ہے اور صوم رمضان واجب و مفروض ہے اور واجب و فرض اہمیت کی وجہ سے احق بالتقدیم ہے تو صوم کو پہلے ذکر کرتے اور پھر قیام رمضان کو ذکر کرتے؟

اس کے تین جواب ہیں (۱) چونکہ تطوع قیام رمضان فعلی عبادت ہے اور صوم ترکی عبادت ہے، فعلی افضل ہے ترکی پر اس لئے اس کو مقدم کیا، یا یوں کہیے کہ تطوع قیام رمضان فعلی عبادت ہے اور صیام ترکی عبادت ہے اور فعل مقدم ہے ترک پر اس لئے مصنف نے پہلے فعل ذکر کیا، یہ ایک جواب کی دو تعبیر ہے (۲) تطوع قیام رمضان بمنزلۂ سنت کے ہے اور صوم رمضان بمنزلۂ فرض کے ہے، اور قاعدۂ عامہ ہے کہ فرائض سے قبل سنن ادا ہوتے ہیں، اس کو امام بخاری نے سامنے رکھتے ہوئے مقدم کیا ہے، مگر اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ جس طرح سنن قبلیہ ہوتی ہیں سنن بعدیہ بھی تو ہوتی ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اس کو ذکر کیا گیا ہے جو بمنزلۂ سنن قبلیہ کے ہے (۳) تطوع قیام رات سے ہوتا ہے اور صیام دن سے ہوتا ہے اور رات مقدم ہے دن پر اس لئے رات کے عمل کو مقدم کیا دن کے عمل پر۔

(ص ۱۰) باب الدین یسر

قال النبي ﷺ: أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة.

حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بن مُطَهَّرٍ قَالَ: نَا عُمَرُ بن عَلِيٍّ عَنْ مَعْنِ بن مُحَمَّدٍ الْغِفَارِيِّ عَنْ سَعِيْدِ بن أَبِي سَعِيدِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ

إِلاَّ غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ .

ترجمہ: باب، یہ دین یسر والا ہے، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب دین دینِ حنیف ہے جس کی بنیاد سماحت اور سہولت پر قائم کی گئی ہے۔

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دین سہل ہے اور دین کے ساتھ کوئی پہلوانی نہ کرے گا مگر یہ کہ دین اس کو پچھاڑ دے گا پس تم میانہ روی اختیار کرو اور قریب قریب رہو اور خوش خبری حاصل کرو اور صبح وشام اور آخر شب کے اوقات سے (اپنے کاموں میں) مدد حاصل کرو۔

تشریح: اس باب کی غرض میں دو قول ہیں۔

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امام بخاری اس سے خوارج و معتزلہ کی تردید کرتے ہیں، انہوں نے دین کے بارے میں شدت اختیار کی کہ مرتکب معاصی کو ایمان سے خارج سمجھتے ہیں اور کفر میں داخل مانتے ہیں اور دوسرا فریق منزلة بینهما کا قائل ہے کہ ایمان سے تو نکل جائیگا لیکن کفر میں نہ پہونچے گا لیکن نتیجۃً دونوں برابر کہ مخلد فی النار مانتے ہیں، تو اس باب سے امام بخاری نے خوارج و معتزلہ کی تردید کی کہ دین کے معاملہ میں سختی نہیں بلکہ آسانی ہے، یہ حضرت مولانا شیخ الہند نے فرمایا ہے۔

(۲) دوسری غرض حافظ ابن حجر اور بعض شراح نے ذکر کی ہے، فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے ابواب سابقہ میں ترغیبِ صیام و قیام کو ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ امور مرغب فیہ ہیں اور یہ بھی بتلایا کہ اس میں مجاہدہ کرے، اب اس باب سے بتلاتے ہیں کہ مجاہدہ میں افراط نہ کرے بلکہ نفس سے نرمی کا معاملہ کرے تاکہ دوام و بقاء رہے، اگر ایک دم سے نفس پر بار ڈالا تو اولا تو موافقت کریگا لیکن پھر مخالفت کریگا اور اس کی مقاومت دشوار ہو جائے گی، اس باب سے اس امر پر متنبہ فرما کر پھر اگلے باب سے شعب ایمانیہ کو ذکر کرینگے، حافظ ابن حجر کے بیان کے مطابق یہ باب تبعاً ہے اور تکمیل بحث کے طور پر ہے۔

قال النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: یہ حدیث امام بخاری نے صحیح بخاری میں تعلیقاً ذکر کی ہے، یہ ان احادیث میں ہے جو بخاری میں معلقاً ہیں لیکن انکی سند صحیح بخاری میں نہیں ہے، ایسی روایات کی تعداد ۱۵۹ ہے، اس روایت کو امام بخاری نے کتاب الادب میں اور امام احمد بن حنبل نے اپنے مسند میں روایت کیا ہے **بطریق ابن إسحق عن داؤد**

بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس موصولا سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أيّ الدين أحب إلى الله قال الحنيفية السمحة، دین سے مراد ملت ہے۔

الحنيفية: حنیف کی طرف نسبت ہے، حنف سے ماخوذ ہے جس کے معنی لغت میں میل (مائل ہونا) کے ہیں، یہ حضرت ابراہیمؑ کے دین کا نام ہے، وہ مائل ہو گئے تھے باطل سے حق کی طرف، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں أن اتبع ملّة إبراهيم حنيفا.

السمحة: بمعنی سهلة اس دین سے یا دین اسلام مراد ہے یا ملت ابراہیمی مراد ہے، اس لئے کہ حضرت ابراہیم حنیف سے ملقب ہیں اور حضور ﷺ کو ملت ابراہیمیہ حنیفیہ کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے، یہ ان تشددات سے خالی تھی جو بنو اسرائیل میں تھی، بنو اسرائیل میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بہت سختی تھی حتیٰ کہ گناہ پر توبہ جب قبول ہوتی جب قتل کر دیا جائے، اسی طرح بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ طریقۂ تطہیر نجاست یہ تھا کہ جہاں نجاست لگ جائے اس کو کاٹ دیا جائے، یہ اصر واغلال ملت ابراہیمی میں نہ تھا بلکہ یسر تھا۔

أحب الدين الخ: اس سے معلوم ہوا کہ ملتِ ابراہیمی احب ہے اور باقی ادیان بھی محبوب ہیں اس لئے کہ افعل التفضیل کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ افضلیت پر دلالت کرتا ہے، اشکال یہ ہے کہ جب سارے ادیان منسوخ ہو چکے ہیں تو وہ کیسے محبوب ہو سکتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی محبوبیت منسوخ ہونے سے پہلے تھی، ان میں سب سے زائد محبوب ملت ابراہیمی ہے۔

ایک اور بات پر متنبہ کرتا ہوں کہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ نبیٔ اکرم ﷺ ملتِ ابراہیمی کے پابند تھے، مستقل رسالت نہ تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کو جس اتباع کا امر ہے یہ من باب الموافقت ہے نہ کہ من باب المتابعت، موافقت یہ ہے کہ دلیل کی وجہ سے مشارکت فی العمل ہو، ایک ہی طرح کا عمل نبیٔ اول کے بعد نبیٔ ثانی کرے گو استقلالی حیثیت ہو، اور اتباع میں استقلالی حیثیت نہیں ہوتی تو حضور ﷺ کے احکام موافق تھے ملت ابراہیمی کے اس لئے اس کا امر فرمایا، نیز یہ بھی بات ہے کہ حضرت ابراہیمؑ سارے ادیان میں محبوب تھے، اگر کسی کو معلوم ہو جائے کہ یہ نبی اس محبوب کے ساتھ مبعوث ہوئے ہیں تو لوگ موافقت کر لیں گے، یہ بات قلوب ناس کے لئے جاذب ہے، اس لئے فرمایا حمت حول الشئ أو قاربته، یہ ایک بات

ذہن میں آئی تھی ممکن ہے کہ کسی نے اس سے اچھا لکھا ہو تم بھی دیکھ لینا۔

عن سعيد المقبري: نسبة إلى مقبرة باء میں تینوں حرکت جائز ہے، کسرہ غریب ہے مشہور ضم باء ہے، ان کو مقبری اس لئے کہتے ہیں کہ (۱) یہ حضور اکرم ﷺ کی قبر کے مجاور تھے (۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ مدینہ کے قبرستان کے مجاور تھے هذا هو الذي ذكره الحافظ في التهذيب (۳۸/۴) (۳) بعض کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے انکو حفر قبور پر مقرر کیا تھا، میرے نزدیک دونوں میں منافات نہیں، بقیع کے قریب رہتے ہوں گے اور حفر القبور پر مقرر بھی ہوں گے، اور شاید اسی لئے مقبرہ کے قریب قیام کر لیا ہوگا، امام نواوی فرماتے ہیں کہ مقبری سعید کے والد کا لقب تھا، پھر ان کو بھی کہنے لگے۔

إن الدين يسر: یعنی دین اسلام آسان ہے، نہ افراط ہے ملت موسویہ جیسی اور نہ سہولت ہے بالکل بلکہ اعتدال ہے اور اعتدالی چیزیں اچھی ہوتی ہیں، علامہ ابن جوزی فرماتے ہیں کہ حضرت نوحؑ و صالحؑ و ہود وغیرہ مذاہب میں کوئی سختی ہی نہ تھی، اور حضرت موسیٰؑ کی ملت میں تشدید زائد تھی اور ملت محمدیہ بین بین ہے، نہ افراط ہے نہ تفریط ہے۔

ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه: بعض نسخ میں احد ہے اور بعض میں نہیں ہے، ابن السکن اصیلی کے بعض طرق میں احد ہے اور بعض میں نہیں ہے، اگر احد ہے تو ولن یشاد الدین میں الدین منصوب ہے اور احد فاعل ہے، لیکن اگر لفظ احد نہ ہو تو الدین میں دو روایات ہیں رفع و نصب، **ذكرهما القاضي عياض في المشارق** (۱/۱۳۳ و ۲۴۶)، رفع کی صورت میں **لن يشاد** فعل مجہول ہے اور اگر نصب ہے تو **لن يشاد** فعل معروف ہے۔

اب یہ کہ نصب راجح ہے یا رفع؟ اس میں اختلاف ہے، صاحب مطالع الانوار فرماتے ہیں کہ اکثر روایات میں رفع ہے امام نواوی فرماتے ہیں کہ اکثر روایات میں نصب ہی ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف مبنی ہے اختلاف روایات پر، مغاربہ کی روایت پر رفع ہے اور صاحب مطالع مغربی ہیں اور مشارقہ کی روایت پر نصب ہے اور امام نواوی مشارقہ سے لیتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ امام نواوی نے خود اس کی تصریح کی ہے، فرماتے ہیں **فنصبه هو الأكثر في ضبط أهل بلادنا والرفع حكاه صاحب المطالع عن رواية الأكثرين، انتهى.**

مشادّت دین یہ ہے کہ دین کے سلسلہ میں خود تشدد اختیار کرے جیسا کہ رہبانِ نصاریٰ نے کیا تھا یہ کبھی تعطل کا سبب بنتا ہے اس لئے کہ نفس پر اچانک سخت امور لازم کردیں تو یکدم سب اعمال کبھی چھوڑ دیگا، اسی کو فرمایا ولن یشادّ الدین أحد إلا غلبه آدمی مغلوب ہوجائے گا اور پھر عمل نہ کرسکے گا، حضور ﷺ فرماتے ہیں إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق (رواه الإمام أحمد بن حنبل عن أنس بن مالك وفي سنده مقال ولعله حسن)، اسی طرح مسند بزار میں ہے إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فإن المنبث لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى، ایغال مطلق دخول کو کہتے ہیں، منبت نبت سے ماخوذ ہے بمعنی القطع، حاصل یہ ہے کہ نرمی کا معاملہ کرو سختی کروگے تو لازمی نتیجہ یہ ہے کہ سواری پر سوار ہو اور طاقت سے زیادہ دوڑاؤگے تو پھر نہ سفر ہوگا اور نہ سواری رہے گی۔

علامہ ابن منیر فرماتے ہیں کہ حدیث الباب میں علامت ہے اعلام نبوت میں سے، دیکھا گیا ہے کہ جو اعمال شاقہ کو اختیار کرتا ہے وہ مغلوب ہوجاتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں کہ اولیٰ واحب کو اختیار نہ کرے بلکہ مطلب یہ ہے کہ افراط نہ کرے جیسے اولیٰ واحب یہ ہے کہ ممکن ہو تو غسل کرے اور افراط یہ ہے کہ صبح غسل کرچکا طبیعت میں کمزوری ہے لیکن پھر دوپہر کو غسل کرتا ہے، یہ افراط ہے۔

فسدّدوا: تسدید سے امر کا صیغہ سداد سے ماخوذ ہے، أي الصواب، طریق معتدل، اسکو اختیار کرو۔

وقاربوا: أي اقتربوا: یعنی اگر طریق معتدل پر بالکلیہ نہ چل سکے تو جتنی طاقت ہو قرب کی اسکو اختیار کرے، تیمی نے قاربوا کے دو معنی بیان کئے ہیں، ایک معنی یہ ہے کہ آدمی عبادت میں تقارب یعنی میانہ روی اختیار کرے یعنی بہت زیادہ مبالغہ نہ کرے، دوسرے معنی ہیں قاربوا أي ساعدوا: خیر میں مدد کرو، علامہ کرمانی (۱/۱۶۲) فرماتے ہیں کہ معنی اوّل ہی مصنف کے ترجمہ کے مطابق ہے۔

وأبشروا: کرمانی نے بضم الشین والراء المهملة ضبط کیا ہے یعنی بشارت قبول کرو، میرا خیال یہ ہے کہ بفتح الہمزہ ہو تو اچھا ہے کہ قرآن کے مطابق ہے ﴿وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾، ثم لما راجعت كلام الكرماني رايته ذكر مااخترته، ولفظ ﴿وَأَبْشِرُوْا﴾ بهمزة قطع، وجاء لغة ابشروا بضم الشين، والبشر بمعنى الإبشار أي ابشروا بالثواب وإن قل، والأولى هو الذي اخترته.

بالغدوۃ والروحۃ وشیئ من الدلجۃ: غدوۃ صبح کے چلنے کو کہتے ہیں، امام جوہری فرماتے ہیں کہ مابین صلوۃ الغداۃ وطلوع الشمس، اور روحۃ میں تاء مرۃ ہے رواح سے اور روحۃ مابعد الزوال الی الغروب کو کہتے ہیں، والدلجۃ السفر آخر اللیل کو کہتے ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ السیر فی جمیع اللیل ھو الدلجۃ، گویا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی مسافر کو خطاب کرتے ہیں کہ سفر اوقات نشاط میں کرو اواخر شب یا صبح یا شام کو کرو، باقی ہر وقت سفر کریگا تو منزل مقصود تک نہ پہونچ سکے گا اور تھک جائے گا، گویا امت کو خطاب کیا کہ ہر وقت عبادت مت کرو ورنہ ملال پیدا ہوگا، پھر ملال ہو کر چھوڑ دو گے۔

(ص ۱۰) باب الصلوة من الإيمان

وقول الله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ ﴾ يعني صلاتكم عند البيت .

حَدَّثَنَا عَمْرو بن خالد قَالَ: نا زُهَيْرٌ قَالَ: نا أَبو إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاء أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ أَوَّلَ مَا قَدمَ الْمَدينةَ نَزلَ عَلَى أَجْدَاده ، أَوْ قَالَ أَخوَاله منَ الأَنْصارِ وأَنَّهُ صَلَّى قِبلَ بَيْت الْمَقْدسِ ستَّةَ عَشرَ شَهْرًا أَوْ سبْعَةَ عشَرَ شهْرا ، وكَانَ يُعْجبُهُ أَنْ تكُونَ قِبْلَتُهُ قِبلَ الْبَيْت ، وأَنَّهُ صَلَّى أَوَّلَ صَلاَة صَلاَّهَا صَلاَةَ الْعَصْرِ وَصلَّى مَعَهُ قَوْمٌ فَخرَجَ رَجُلٌ مِمَّنْ صَلَّى معه فَمرَّ عَلَى أَهْلِ مَسْجد وَهُمْ رَاكعُونَ فَقَالَ: أَشْهَدُ بِالله لَقَدْ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُول الله ﷺ قِبلَ مَكَّةَ فَدارُوا كَمَا هُمْ قِبَلَ الْبَيْت ، وكَانَت الْيَهُودُ قَدْ أَعْجَبَهُمْ إِذْ كَانَ يُصلِّي قِبلَ بَيْت الْمَقْدسِ وأَهْلُ الْكِتَاب ، فَلما وَلَّى وَجْهَهُ قِبلَ الْبَيْت أَنْكَرُوا ذَلكَ .

قَالَ زُهَيْرٌ : حَدَّثَنَا أَبو إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاء في حَديثه هَذَا: أَنَّهُ مَاتَ عَلَى الْقِبْلَة قَبْلَ أَنْ تُحوَّلَ رِجَالٌ وَقُتِلُوا فَلَمْ نَدْرِ مَا نَقُولُ فِيهِمْ فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ ﴾ .

ترجمہ: باب، نماز ایمان کا شعبہ ہے، اور اس کو خداوند کریم کے اس ارشاد میں دیکھو وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ اللہ تعالی تمہارے ایمان کو ضائع کرنے والا نہیں ہے یعنی بیت اللہ کے پاس (استقبال بیت المقدس کے ساتھ) ادا کی گئی نمازوں کو۔

حضرت براء بن عازب سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب اول اول مدینہ پہنچے تو انصار میں اپنے اجداد یا اخوال کے یہاں نزول فرمایا اور سولہ یا سترہ ماہ تک آپ نے بیت المقدس کی جانب نماز ادا فرمائی، اور آپ کو یہ بات طبعاً پسند تھی کہ بیت اللہ قبلہ قرار دیا جاتا، اور پہلی وہ نماز جو بیت اللہ کی جانب پڑھی عصر کی نماز تھی اور آپ کے ساتھ ایک جماعت نے نماز ادا فرمائی آپ کے ساتھ نماز ادا کرنے والے حضرات میں سے ایک صحابی نکلے اور وہ ایک مسجد والوں کے پاس سے گزرے، یہ لوگ نماز ادا کر رہے تھے، چنانچہ انہوں نے کہا کہ میں اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ میں اس وقت کی نماز (عصر کی) پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے ساتھ مکہ کی طرف پڑھ کر آیا ہوں، چنانچہ وہ اصحاب اسی حالت میں بیت اللہ کی جانب گھوم گئے جس زمانہ میں آپ بیت المقدس کا استقبال فرمایا کرتے تھے تو یہود اور عام اہل کتاب آپ کے اس فعل کو اچھی نظر سے دیکھتے تھے، پس جب آپ نے بیت اللہ کی جانب روئے مبارک پھیرا تو یہ بات ان کو ناگوار گزری، حضرت زبیر نے حضرت براء سے بروایت ابواسحاق اسی حدیث میں یہ بیان کیا کہ تحویل قبلہ سے قبل کچھ اصحاب وفات پاگئے اور شہید کر دیئے گئے، پس ہم نے نہیں سمجھا کہ ان کے بارے میں کیا کہیں، سو اللہ تعالیٰ نے آیت وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ (نہیں ہے اللہ کہ تمہارے ایمان کو ضائع کرے) نازل فرمائی۔

تشریح: امام بخاری شعب ایمانیہ کو ذکر کر رہے ہیں، بیچ میں بعض ابواب استطرادی ذکر کئے ہیں، نماز اہم شعب ایمانیہ ہے، حافظ جمال الدین زیلعی حنفی فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد اس سے امام ابوحنیفہ پر تردید کرنا ہے اس لئے کہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں، اگر یہ کہیں کہ اعمال کا تعلق ہی نہیں ایمان سے تو امام ابوحنیفہ اس کے قائل نہیں، اور اگر یہ کہیں کہ اعمال ایمان کا جزء نہیں تو اسکو امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے، اب امام صاحب کا رد ہو گیا یا نہیں؟ اگر یہ کہیں کہ اعمال جزء ایمان ہیں اس طرح کہ اس کے فوات سے ایمان فوت ہو جائے گا تو اس کے امام ابوحنیفہ قائل نہیں، ہاں صرف جزء ایمان کامل ہے، اور یہ بتلا چکا کہ اہل السنت میں یہ اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں ہے۔

﴿وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾: امام مصنف کا استدلال اس سے ہے کہ ایمان کا اطلاق صلوۃ پر کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ ایمان کے اندر صلوۃ داخل ہے۔

عند البیت: اسی طرح بخاری کے سارے نسخوں میں ہے لیکن اس پر یہ اشکال یہ ہے کہ نماز تو بیت المقدس کی طرف پڑھی گئی تھی، طیالسی ونسائی میں فأنزل الله (وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ) صلوتكم إلى

بیت المقدس وارد ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ تصحیف ہے اور صحیح لغیر البیت ہے اور بیت سے بیت اللہ مراد ہے لیکن اس دعوی کی ضرورت نہیں، عند البیت کا لفظ خود اس بات کا قرینہ ہے کہ نمازیں بیت اللہ شریف کی طرف نہیں پڑھی گئیں، امام نواوی فرماتے ہیں کہ بیت سے مراد کعبہ مشرفہ ہے اور عند البیت سے مراد مکہ ہے، اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ جو نمازیں مکہ میں بیت المقدس کی طرف پڑھی گئیں وہ ضائع نہیں ہوں گی۔

(۲) علامہ ابو الحسن فرماتے ہیں کہ عند البیت کا تعلق صلوۃ سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالی کے قول (وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ) سے ہے أي وما كان الله ليضيع صلوتكم قبل استقبال البيت عند استقبال البيت، عند سے مراد عند الاستقبال ہے، یعنی تحویل قبلہ کے حکم سے قبل جو نمازیں پڑھیں وہ نمازیں تحویل قبلہ کے بعد ضائع نہ ہوں گی اس لئے کہ استقبال بیت تو اچھی چیز ہے یہ کیسے بطلان کا سبب بنے گا اس لئے استقبال بیت اللہ سے قبل کی نماز ضائع نہ ہوں گی۔

(۳) حافظ ابن حجر نے قول تصحیف نقل کر کے فرمایا کہ حق یہ ہے کہ یہ تصحیف نہیں اور امام بخاری کے مقاصد باریک اور دقیق ہیں، اصل میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ حضور اکرم ﷺ مکہ میں جب نماز پڑھتے تھے تو بیت اللہ کا استقبال کرتے تھے یا بیت المقدس کا، پھر اگر بیت المقدس کا استقبال کرتے تھے تو بیت اللہ کا استدبار کرتے تھے یا اس کا بھی استقبال ہوتا تھا، ایک جماعت کہتی ہے کہ بیت المقدس کا استقبال اور کعبۃ اللہ کا استدبار ہوتا تھا اور ایک جماعت کہتی ہے کہ بیت المقدس کی طرف متوجہ ہوتے تھے لیکن بیت اللہ بھی سامنے ہوتا تھا، امام احمد (۱/۳۲۵) ابن سعد (۱/۲۴۳) اور بیہقی (۲/۳) نے ابن عباسؓ سے اسی طرح نقل کیا ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اول قول صحیح نہیں ہے ورنہ تحویل قبلہ دو مرتبہ لازم ہوگا، ایک مرتبہ کعبہ سے بیت المقدس کی طرف اور دوسری مرتبہ بیت المقدس سے کعبہ کی طرف، اور جبتک مسائل میں نسخ مرۃ سے کام چلے، نسخ مرتین ماننے کی ضرورت نہیں۔

جنہوں نے کہا کہ حضور اکرم ﷺ کو مکہ میں بیت اللہ کے استقبال کا امر تھا اور بعد میں بیت المقدس کے استقبال کا امر ہوا، ان کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی ایک حدیث ہے جسکو ابن جریر نے روایت کیا ہے قال: لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة واليهود أكثر أهلها يستقبلون بيت المقدس أمر الله أن يستقبل بيت

المقدس، یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں استقبال کعبہ کرتے تھے اور ابن جریج سے طبرانی نے تفصیلی روایت نقل کی ہے کہ مکہ میں رہ کر نبیٔ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کعبہ کرتے تھے اور پھر استقبال بیت المقدس کا امر ہوا، پھر مدینہ میں آکر یہ منسوخ ہوگیا۔

امام ابوعبید نے الناسخ والمنسوخ میں اور حاکم نے مستدرک میں (۲۶۸/۲) ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے أول ما نسخ من القرآن فیما ذکر لنا والله أعلم شأن القبلة قال الله تعالى (وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ) فصلى نحو بيت المقدس وترك البيت العتيق ثم صرفه إلى البيت العتيق، ونزلت (خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) اس سے معلوم ہوا کہ نسخ مرتین ہے، اگر یہ ثابت ہو تو ماننا ہوگا کہ قبلہ دو مرتبہ منسوخ ہوا، قاضی ابوبکر ابن العربی ان کو ان مسائل میں شمار کیا جن میں دو مرتبہ نسخ ہوا، قبلہ، متعہ، لحوم حمر اھلیہ، وقد ذكر العلماء النسخ مرتين في ستة أشياء الثلثة المذكورة والوضوء ممامست النار والكلام في الصلوة والمخابرة كما في حاشية الكوكب (۱۶۱/۱) بزيادة۔

اب حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ جب یہ معلوم ہوگیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں رہ کر بیت المقدس کی طرف نماز پڑھتے تھے اور وہ نماز بیت اللہ کے پاس ہوتے ہوئے ضائع نہ ہوئی تو جو نماز بیت اللہ سے دوری پر ادا ہوئی وہ کیسے ضائع ہوگی، المختصر یہ کہ بیت المقدس کے استقبال کے ساتھ بیت اللہ کا استقبال کرتے تھے، رہا یہ سوال کہ تو صرف ان نمازوں کا ذکر کیوں کیا جو بیت اللہ کے پاس پڑھی ہیں حالانکہ سولہ سترہ ماہ تو مدینہ میں بھی غیر بیت اللہ کی طرف پڑھیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں بیت اللہ کے پاس کی نمازیں کثرت سے تھیں نیز وہ بیت اللہ کے پاس پڑھی گئی تھیں تو متنبہ کر دیا کہ جو نمازیں بکثرت بیت اللہ کے پاس ادا ہوئیں وہ ضائع نہ ہوئیں تو دوسری کیسے ضائع ہوگی، واللہ اعلم۔

عن البراء: ان کی صحیح بخاری میں ۳۸ روایات ہیں۔

أول ماقدم المدينة: اس حدیث میں بارہ بلکہ تیرہ بات پر متنبہ کرونگا:

(۱) على أجداده: یہاں چند بحثیں ہیں۔

(۱) سوال یہ ہے کہ مدینہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد نہ تھے بلکہ مکہ میں تھے پھر مدینہ میں اجداد کے

پاس نزول کا کیا مطلب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے اجداد من جہۃ الاب تو مکی ہیں لیکن من جہۃ الام مدنی ہیں، اس پر اشکال یہ ہے کہ حضرت آمنہ مکی اور قریشی ہیں پھر یہ کیسے صحیح ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عبد المطلب کی والدہ سلمی بنت عمرو قبیلہ بنوعدی بن نجار کی تھیں تو چونکہ عبد المطلب کے اجداد مدنی تھے تو آپؐ کے بھی اجداد ہوئے، اس لئے مجازاً آپ ﷺ کو بھی کہہ دیا۔

(۲) دوسری بحث یہ ہیکہ آپ ﷺ کا نزول بنومالک بن نجار کے پاس ہوا نہ کہ بنوعدی بن نجار کے پاس تو مجازاً بھی کہنا صحیح نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز بدو مرتبہ ہے، ایک تو اجداد سے عبد المطلب کے اجداد مراد ہیں، دوسرے یہ ہے کہ عبد المطلب کے اجداد بنومالک مراد نہیں بلکہ ان کے بھائی بنوعدی مراد ہیں۔

(۳) تیسری بحث یہ ہے کہ أو قال یہ تردد کے لئے ہے، اور ضمیر قال ابو اسحق کی طرف راجع ہے، استاد نے کیا کہا اس میں شک ہو گیا، بیت المقدس: المقدس مفعول کا صیغہ ہے باب تفعیل سے یا ظرف کا صیغہ ہے۔

(۴) چوتھی بحث ستة عشر أو سبعة عشر روایات میں اختلاف ہے کہ تحویل قبلہ کب ہوا؟ اس میں نو روایات ہیں (۱) تردد سے ستة عشر أو سبعة عشر یہ متفق علیہ ہے (۲) مسلم، نسائی، ابو عوانہ میں ستة عشر شهرا بالجزم ہے، اسی طرح ابن عباسؓ سے مسند احمد میں ہے (۳) بعض روایات میں سبعة عشر ہے چنانچہ بزار اور طبرانی نے عمرو بن عوف کی حدیث سے اور طبرانی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے نقل کیا ہے (۴) بعض روایت میں ہے ثمانية عشر شهرا جیسا کہ ابن ماجہ میں ہے لیکن اس کی سند میں ابو بکر بن عیاش راوی مختلط ہے، اسی طرح سند میں اضطراب ہے، اسی کے بعض طرق میں ستة عشر اور بعض میں سبعة عشر ہے (۵) تسعة عشر (۶) عشرة اشهر (۷) شهران (۸) ثلثة عشر شهرا (۹) سنتان، یہ سب روایات متکلم فیہ ہیں سوائے اوّل تین کے۔

۱۶ اور ۱۷ اور تردّد کی روایات صحیحہ میں جمع کی صورت یہ ہے کہ جس نے شہر قدوم و شہر نسخ دونوں کو مستقل شمار کیا اس نے سترہ ماہ کہا، اور جس نے جمع کر کے کہا اس نے سولہ کہا، اور جس نے دونوں صورت اختیار نہ کی اس نے سولہ سترہ میں تردد کیا، اگر مشہور قول پر حضور ﷺ کی تشریف آوری ۱۲/ ربیع الاول کو اور نسخ قبلہ رجب کی پندرہ کو مانیں تو اگر ربیع الاوّل سے ۱۵/ رجب تک شمار کریں تو سترہ ماہ ہونگے، امام ابن حبان فرماتے ہیں کہ تحویل قبلہ سترہ ماہ اور تین دن کے بعد ہے، یہ قول بھی اسی مشہور قول پر مبنی ہے۔

(۵) پانچویں بحث اس میں اختلاف ہے کہ کس ماہ میں نسخ قبلہ ہوا؟ اس میں تین قول ہیں (۱) نصف رجب، یہی قول مشہور عند الجمہور ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے امام حاکم نے نقل کیا ہے اور اس قول پر آمد کے سترہ ماہ بعد تحویل ہوئی (۲) شعبان کے نصف میں نسخ ہوا، یہ قول محمد بن حبیب قریشی نسابہ نے اختیار کیا ہے، اس قول پر اٹھارہ ماہ پر تحویل ہوئی (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ جمادی الاخری میں ہوا، یہ موسیٰ بن عقبہ نے مغازی میں ذکر کیا ہے، اس قول پر سولہ ماہ پر تحویل ہوئی۔

(۶) چھٹی بحث یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ تحویل قبلہ کس نماز میں ہوئی؟ ظہر میں یا عصر میں یا دونوں کے درمیان میں ہوئی؟ اس روایت مذکورہ فی الباب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تحویل قبلہ عصر سے قبل ہوئی، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہر میں ہوئی، بعض روایات سے صلوۃ عصر میں وقوع معلوم ہوتا ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ کس مسجد میں تحویل قبلہ ہے، مسجد ذوالقبلتین میں جبکہ حضور اکرم ﷺ بشر بن براءؓ کی والدہ کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے تھے یا مسجد نبوی میں۔

بعض کہتے ہیں کہ ظہر کی نماز میں مسجد نبوی میں تحویل قبلہ ہوا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضور ﷺ بنوسلمہ میں بشر بن براء بن معرور کی والدہ کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے تھے تو ظہر کی نماز میں دو رکعت کے بعد تحویل ہوئی، بیت المقدس سے رخ بدل کر بیت اللہ کی جانب مڑ گئے اور دو رکعت بیت اللہ کی طرف ادا کی، امام ابن سعد فرماتے ہیں کہ امام واقدی کہتے ہیں وھذا أثبت عندنا، محمد بن حبیب نسابہ ہاشمی، امام ابن الجوزی کی بھی یہی رائے ہے، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ مشہور یہی ہے کہ تحویل قبلہ عصر کی نماز میں ہوئی ہے، اس لئے اہل قباء کو تحویل قبلہ کا علم فجر میں ہوا جیسا کہ عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں کتاب الصلوۃ میں آرہا ہے۔

تحقیقی بات حافظ ابن حجرؒ نے بیان کی ہے کہ ظہر کی نماز حضور ﷺ نے مسجد بنوسلمہ میں ادا کی، نصف نماز کعبۃ اللہ کی طرف متوجہ ہو کر، اور پہلی نماز مسجد نبوی میں بیت اللہ کی طرف متوجہ ہو کر عصر کی نماز پڑھی، اس میں جمع ہو گیا۔

(۷) ساتویں بحث یہ ہے کہ آیا حضور اکرم ﷺ اس نماز میں شریک تھے جس میں تحویل قبلہ ہوا یا شریک نہ تھے؟ امام واقدی، ابن سعد، امام ابن الجوزی، حافظ ابن حجر کی رائے یہ ہے کہ آپ نماز میں تھے اور

آپ ﷺ مسجد بنو سلمہ میں تھے، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی کی رائے ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان تحویل قبلہ ہوا نہ کہ نماز میں، علامہ سیوطی سے بھی یہی منقول ہے۔

(۸) آٹھویں بحث یہ ہے کہ اس روایت میں فرمایا و کان یعجبه أن تکون قبلته یہ آپ ﷺ کو کیوں پسند تھا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جد امجد حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قبلہ تھا، قوم کا قبلہ تھا اور یہ فطری امر ہے کہ آدمی اپنی قوم اور اپنے اجداد کی چیزوں کو پسند کرتا ہے، اس لئے آپ ﷺ اسے پسند کرتے تھے، حکم بھی صرف پسندیدگی کی وجہ سے دیا، اس سے حضور اکرم ﷺ کا مقام اللہ تعالیٰ کے یہاں معلوم ہوا۔

(۹) نویں بحث یہ ہے کہ اس میں فرمایا صلّی أول صلوة، اول صلوة صلّی کا مفعول ہے اور صلوة العصر اس سے بدل ہے، ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ یہ پہلا حکم ہے جو قرآن میں منسوخ ہوا ہے، تو اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ قرآن و احکام ربانیہ میں نسخ واقع ہوتا ہے۔

نسخ کے وقوع میں اختلاف ہے کہ احکام الہیّہ میں نسخ واقع ہوتا ہے یا نہیں؟ یہود اسکے منکر ہیں لیکن اہل اسلام اس کے مقر ہیں، یہود کا کہنا ہے کہ نسخ مستلزم ہے بـداء یعنی حدوث رائے لم یکن کو جو اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے، اس لئے کہ اسکو ہر چیز کا مفصل علم ہے، اور بـداء اس لئے لازم آتا ہے کہ اگر اللہ کو یہ معلوم تھا کہ کعبہ مسلمانوں کا دائمی قبلہ ہوگا تو پہلے ہی سے اس کے استقبال کا امر کیوں نہیں فرمایا؟ اور اگر معلوم نہیں تھا بعد میں علم ہوا تو یہ بـداء ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب معلوم تھا لیکن وہ علم کے ساتھ حکمت و مصلحت کی بھی رعایت فرماتا ہے، ابتداءً بیت المقدس کے استقبال کا امر اس لئے ہوا کہ یہود مدینہ میں رہتے تھے، ان کی تالیف طبع کے لئے یہ امر کیا، جب حضور ﷺ کو معلوم کرادیا گیا کہ یہ ناکاری قوم تالیف قبول نہ کرینگے تو پھر اصل قبلہ کا حکم ہوا۔

پھر یہ سمجھو کہ نسخ کی چار صورتیں ہیں، (۱) نسخ القرآن بالقرآن (۲) نسخ السنة بالسنة، (۳) نسخ القرآن بالسنة (۴) نسخ السنة بالقرآن، اوّل اور دوسری صورت بالاتفاق جائز ہے، البتہ دوسری صورت کی بعض تفاصیل میں اختلاف ہے جس کو آگے ذکر کروں گا۔

صورت ثالثہ ورابعہ میں اختلاف ہے، صورت ثالثہ میں امام شافعی مخالف ہیں، یہی ایک روایت ہے امام

احمد سے اور مالکیہ کی ایک جماعت کا مسلک ہے کہ قرآن سنت سے منسوخ ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ لیکن امام ابو حنیفہ اور ان کے متبعین اور امام احمد فی روایۃ اور امام مالک اس روایت پر جس کو ابو الفرج نے ان سے نقل کیا، فرماتے ہیں کہ قرآن سنت سے منسوخ ہو سکتا ہے۔

نسخ القرآن بالسنۃ کی مثال جیسے مسح علی الخفین ہے، اس کے ثبوت سے قبل قطعی حکم غسل قدمین تھا لیکن مسح علی الخفین کا ثبوت اس مقدار زمانہ میں حکم غسل الرجلین منسوخ ہو کر ہوا، اس لئے کہ تخصیص بھی نسخ کی صورت ہے اور احادیث مسح خفین بھی قطعی ہیں، اس لئے قطعی قطعی کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے۔

چوتھی صورت نسخ السنۃ بالقرآن ہے اس پر اکثر متفق ہیں بلکہ ابن خزیمہ فارسی نے تو اتفاق نقل کیا ہے مگر یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ امام شافعی کا اختلاف ہے کہ قرآن سنت کو نسخ نہیں کر سکتا ہے لیکن جمہور کے نزدیک نسخ ہو سکتا ہے، مثال سے سمجھئے کہ استقبال بیت المقدس اجتہادی تھا یا امر ربانی سے ہوا، اگر اجتہادی تھا تو حکم سنت کا منسوخ ہونا قرآن سے ہو جائے گا، تو قرآن ناسخ ہوا، کتاب الشروط میں میں اس پر متنبہ کرونگا اور اس کی ایک مثال اور دونگا۔

دوسری صورت یعنی نسخ السنۃ بالسنۃ کی چار صورتیں ہیں (۱) نسخ المتواتر بالمتواتر (۲) نسخ الآحاد بالآحاد (۳) نسخ الآحاد بالمتواتر (۴) نسخ المتواتر بالآحاد، اوّل تین صورتیں اتفاقی ہیں، چوتھی صورت میں جمہور کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ متواتر قطعی ہے اور آحاد ظنی ہیں اور ظنی قطعی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ دونوں ہم مرتبہ نہیں، کوئی یہ اشکال کرے کہ احناف حدیث صحیح کو منسوخ کہتے ہیں حدیث حسن سے تو یہ کیسے صحیح ہے جبکہ ناسخ و منسوخ کا ہم مرتبہ ہونا ضروری ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح وحسن بایں معنی متحد ہے کہ دونوں ظنی ہیں، صحیح حدیث سے ظنی ثبوت ہوتا ہے اسی طرح حسن سے ظنی ثبوت ہوتا ہے، اگر نسخ کے لئے کوئی مقوی ہے تو نسخ کا قول اختیار کرنے میں اور حسن کے ناسخ ہونے میں حرج نہیں ہے، لیکن ظاہر یہ کا قول ہے کہ متواتر بھی آحاد سے منسوخ ہو سکتی ہے۔

(۱۰) دسویں بحث فخرج رجل، بعض کہتے ہیں کہ ان کا نام عباد بن نہیک ہے اور تویلہ بنت اسلم کی روایت میں جس کو ابن مندہ نے تخریج کیا ہے، ان کا نام عباد بن بشر بن قیظی آیا ہے، نقلہ ابن حجر في

الإصابة، تحویل قبلہ کے سلسلہ میں ایک دوسری حدیث ابن عمرؓ سے مروی ہے جو کتاب الصلوۃ میں آرہی ہے، اس میں اھل قباء کو صبح کی نماز میں اطلاع دینے کا ذکر ہے، ابوالفضل ابن طاہر کی رائے ہے کہ اس میں جس خبر دینے والے کا ذکر ہے، وہ بھی عباد بن بشر ہی تھے لیکن حافظ ابن حجر کی رائے ہے کہ وہ کوئی اور تھے ان کا نام معلوم نہیں، (قال الحافظ (۱/۱۰۵) وأهل المسجد الذین مربهم قیل هم من بني سلمة اه، وقال صاحب فتح الملهم (۲/۱۲۰) أي في مسجد بني حارثة قلت قد وقع التصریح به في حدیث تویلة بنت أسلم عند ابن أبي حاتم ولفظه في الفتح (۲/۴۹) مگر حافظ ابن حجر نے دوسری جگہ خبر الواحد (۱۶/۳۶۶) میں لکھا ہے، حدیث البراء تقدم في العلم وأبواب القبلة وبینت هناک أنّ الراجح الذي أخبر في حدیث البراء بالتحویل لم یعرف اسمه انتهی، لیکن یہ وہم ہے حافظ نے ابواب قبلہ میں وہی لکھا ہے جو اوپر گذر چکا۔

فمر علی أهل المسجد: کہتے ہیں کہ یہ مسجد بنوسلمہ ہے، راجح یہ ہے کہ یہ مسجد بنی حارثہ ہے۔

أشهد بالله: یہ قسم کے لئے اطلاق کیا۔ **قِبَل:** أي جانب مکة.

(۱۱) گیارہویں بحث فداروا کما هم: اس پر اشکال یہ ہے کہ ان کا بیت المقدس کی طرف نماز پڑھنا نص قطعی سے ثابت ہے، نیز منبع شریعت نبی اکرم ﷺ کے پیچھے استقبالا الی بیت المقدس نماز پڑھتے تھے، اسے خبر واحد سے کیسے چھوڑدیا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صورۃً خبر واحد ہے لیکن معنًی خبر واحد نہیں، وہ اس طرح کہ اگرچہ ایک مخبر تھا لیکن حالات خبر دیتے تھے کہ واقعہ یوں ہی ہوجایگا، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کی کعبۃ اللہ کی طرف پسندیدگی صحابہ کو معلوم تھی تو یہ خبر محتف بالقرائن تھی، اس کی وجہ سے قطعی کو چھوڑ سکتے ہیں۔

(۱۲) تحویل کی صورت تویلہ بنت اسلم کی حدیث میں اس طرح آئی ہے فتحوّل الرجال مکان النساء والنساء مکان الرجال، رواه الطبراني وابن أبي حاتم وابن مردویه.

(۱۳) تیرہویں بحث یہ ہے کہ اس میں اشکال یہ ہے کہ یہ عمل کثیر ہے اور عمل کثیر نماز کے لئے مفسد ہے، اس کے تین جوابات ہیں (۱) ممکن ہے کہ یہ توالی حرکات نہ ہوئی ہو (۲) ممکن ہے کہ عمل کثیر کی تحریم نہ ہوئی ہو، یہی ظاہر ہے، عمل کثیر کو حرام کرنے والے یہی جواب دیتے ہیں (۳) ضرورت کی وجہ سے کیا والضرورات تبیح المحظورات.

(۱۴) چودھویں بحث یہ ہے کہ اس میں بیت المقدس کی طرف نماز پڑھنا پھر اس کا نسخ ہو کر بیت اللہ کی طرف استقبال مروی ہے، سوال یہ ہے کہ بیت المقدس کا ثبوتِ استقبال سنت سے یا قرآن سے تھا، اس میں دونوں قول ہیں، علامہ سیوطی زہر الربی میں فرماتے ہیں کہ اکثر حضرات کہتے ہیں کہ یہ سنت سے ثابت تھا، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ نقل عن الأکثر أنه کان من السنة لیکن امام ابو عبید کے حوالہ سے نقل کیا کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے أول ما نسخ من القرآن ھو القبلة پھر بیت المقدس کا حکم آیا، پھر یہ بھی منسوخ ہو کر بیت اللہ کا حکم ہوا۔

(۱۵) **وأھل الکتاب:** اس کا بظاہر عطف ہے یہود پر، یہ من قبیل عطف العام علی الخاص ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس سے نصاریٰ مراد ہیں لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ ان کا قبلہ اور ہے تو نصاریٰ کو کیسے اچھی لگے گی، علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ یہود کی اتباع میں یہ بھی اسکو اچھا سمجھتے تھے، اس پر حافظ ابن حجر نے اعتراض کیا کہ نصاریٰ تو یہود کے دشمن ہیں، پھر کیسے اچھا سمجھیں گے۔

فأنکروا ذلک: انکار یہ کیا کہ اب تک کی نمازیں صحیح تھیں یا غلط، اگر صحیح نہیں تو اب یہ کیوں کیا اور اگر غلط تھیں تو اسی وقت صحیح کیوں نہ کیا؟ لیکن دونوں ہی صحیح ہیں جس وقت جیسا امر ہو ویسا ہی ادا کیا۔

قال زھیر: یہ تعلیق ہے کتاب التفسیر میں (ص ۶۴۵) پر موصولا نقل کیا ہے۔

وقتلوا: اس میں ذکر ہے کہ بعض قتل ہوئے لیکن حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ استقبال قبلہ سے قبل دس صحابہ کی موت واقع ہوئی ہے، کوئی قتل نہیں ہوا ہے، لیکن عدم ذکر عدم کو مستلزم نہیں اس لئے کہ اس زمانہ میں تاریخ وغیرہ کا اہتمام نہ تھا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ حضرت عمارؓ کے والدین مراد ہوں لیکن یہ موقوف ہے اس پر کہ عمار کے والدین فرضیت صلوۃ کے بعد تک زندہ تھے، حافظ نے لکھا ہے کہ ایک آدمی کے قتل کا ذکر ہے لیکن اس کے اسلام میں اختلاف ہے، وہ سوید بن صامت ہیں، حضور اکرم ﷺ کے پاس گئے تھے آپ ﷺ نے دعوت دی تو کہا کہ آپ کی بات حسن ہے، پھر یہ جنگ بعاث میں قتل ہوئے، ان کی قوم کہتی تھی کہ یہ سوید اسلام پر مرے۔

فلم ندر فیھم: یہود نے شک میں ڈالدیا اس پر اللہ تعالی نے آیت نازل فرمائی (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ) ایمان سے صلوۃ ہے تو اس سے مرجیہ کی تردید ہوئی، معلوم ہوا کہ صلوۃ وطاعات امور نافعہ میں ہے، حق تعالی اس لئے ضائع نہیں فرماتا کہ رب رؤف وکریم ہے اور کرماء کی عادت یہ ہے کہ محسنین کی محنت ضائع نہیں کرتا ہے چنانچہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ (إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) اسی مناسبت کی وجہ سے اس کے بعد باب حسن إسلام المرء ذکر کیا۔

(ص ۱۱) باب حسن إسلام المرء

قَالَ مَالِكٌ : أَخْبَرَنِي زَيْدُ بن أَسْلَمَ أَنَّ عَطَاءَ بن يَسَارٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سَعِيد الْخُدْرِيّ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: إِذَا أَسْلَمَ الْعَبْدُ فَحَسُنَ إِسْلَامُه يُكَفِّرُ اللهُ عَنْهُ كُلَّ سَيِّئَة كَانَ زَلَفَهَا ، وَكَانَ بَعْدَ ذَلِكَ الْقِصَاصُ الْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِئَة ضِعْفٍ وَالسَّيِّئَةُ بِمِثْلِهَا إِلاَّ أَنْ يَتَجَاوَزَ اللهُ عَنْهَا.

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بن مَنْصُورٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاق قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّام عَنْ أَبِي هُرَيْرَة قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: إِذَا أَحْسَنَ أَحَدُكُمْ إِسْلَامَه فَكُلُّ حَسَنَة يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَه بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِئَةِ ضِعْفٍ وَكُلُّ سَيِّئَة يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَه بِمِثْلِهَا.

ترجمہ: باب، انسان کے اسلام کی اچھائی میں۔

حضرت ابو سعید خدری نے فرمایا کہ انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا کہ جب کوئی مسلمان ہو اور اس کا اسلام اچھا ہو تو اللہ تعالی اس کی پچھلی کی ہوئی ہر برائی کو معاف فرمادیتا ہے، اور اس کے بعد قصاص کا اصول چلتا ہے اچھائی کا بدلہ دس گنے سے لیکر سات سو گنے تک دیا جاتا ہے اور برائی کا بدلہ اسی کے برابر، الا یہ کہ خداوند قدوس اسے معاف فرمادیں۔

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب تم میں سے کوئی اپنے اسلام کو اچھا کرلے تو ہر وہ اچھائی جس کا وہ ارتکاب کرے گا دس گنی سے لے کر سات سو گنی تک لکھی جائے گی، اور ارتکاب کردہ ہر برائی اسی جیسی لکھی جائے گی۔

تشریح: یہاں پر دو باتیں قابل ذکر ہیں (۱) باب سابق سے مناسبت کیا ہے (۲) غرض امام بخاری کیا

ہے۔

گذشتہ کلام سے اس باب کی مناسبت معلوم ہوگئی، حافظ ابن حجر نے ایک مناسبت بیان کی جس کا حاصل یہ ہے کہ تحویل قبلہ جب ہوا تو صحابہ کو کرب واضطراب ہوا کہ گذشتہ نمازوں کا کیا ہوگا اسی طرح اپنے ان بھائیوں کے بارے میں اضطراب ہوا جو اس سے قبل وفات پاچکے، اس پر آیت (وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ) نازل ہوئی اس لئے کہ نماز پڑھنا احسان سے ہے اور (إِنَّ اللّٰهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِين)، بعینہ یہ صورت تحریم خمر میں پیش آئی کہ ہم نے شراب پی اور پہلے جو مر گئے انہوں نے شراب پی ان کا کیا ہوگا؟ سادہ لوگ تھے اس لئے اس وقت تردد ہوگیا، اس وقت آیت کریمہ (لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا) الآیۃ اتری، اسی مناسبت کی وجہ سے باب حسن إسلام المرء کو گذشتہ مضمون کے بعد ذکر کیا۔

(۲) اس کی غرض کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری بتلاتے ہیں کہ اسلام ایسی حقیقت ہے جو حسن کو قبول کرتا ہے، اور حسن کے مختلف مراتب ہیں، (راجع فضل الباري ۱/ ۴۸۹) اس سے ان لوگوں کی تردید ہے جو ایمان میں زیادۃ ونقص کے منکر ہیں، مزید ان کی تردید ہوئی جو کہتے ہیں کہ اعمال ایمان میں مفید نہیں اس لئے کہ جب دیوار کو سفیدی کرنے سے حسن پیدا ہوگا تو سیاہی ملنے سے بدصورتی بھی آئے گی۔

قال مالک: مصنف نے یہ روایت جو ذکر کی اس میں سنداً ومتناً تصرف کیا ہے، سند میں تصرف یہ کیا ہے کہ موصولاً ذکر نہیں کیا اور متن میں تصرف یہ کیا کہ ایک جملہ حذف کر دیا ہے، یہ روایت بخاری میں معلق ہے، مخرجین احادیث نے اسکو موصولا من طریق مالک نقل کیا ہے، چنانچہ امام نسائی، اسماعیلی، حسن بن سفیان، بزار، دار قطنی، بیہقی وغیرہم نے امام مالک سے اسکو مختلف طرق سے نقل کیا ہے، دار قطنی نے غرائب مالک میں اسکو نو سند سے روایت کیا ہے۔

إذا أسلم العبد فحسن إسلامه: حسن اسلام کا مطلب یہ ہے کہ اسلام ظاہر کے ساتھ باطن میں گھس جائے، جس طرح ظاہر سے مقر ہے باطن سے بھی اقرار کرے تو سب گناہ معاف ہو جائینگے۔

زلّفھا: باب تفعیل سے ہے، تخفیف سے بھی مروی ہے، امام نووی نے تشدید سے ضبط کیا ہے اور

صاحب مشارق الانوار نے تخفیف سے ذکر کیا ہے، بعض روایت میں أزلفها باب افعال سے ہے اسی طرح ابوذر کے نسخہ میں ہے، امام ابو سلیمان خطابی فرماتے ہیں کہ ازلف اور زلف ہم معنی ہے بمعنی اسلف واقدم، ابن سیدہ لغوی فرماتے ہیں کہ ازلف افعال سے قرب کے معنی میں اور زلف تخفیف وتشدید سے قدم کے معنی میں آتا ہے، تو ابن سیدہ کے بیان کے مطابق افعال وتفعیل میں فرق ہوگا، تفعیل سے مطلق تقدیم کے معنی میں ہوگا، بعض اہل لغت نے بیان کیا کہ مخفف کسب کے معنی میں ہے، اگر یہ معنی ہے تو قدم اور قرب کو شامل ہے، اگر اس تفریق کو مانیں جو ابن سیدہ نے بیان کی تو ابوذر کی روایت کے بجائے دوسروں کی روایت راجح ہوگی اس لئے کہ زلف مطلق تقدم کے معنی میں ہے خواہ سیئہ ہو یا حسنہ اور ازلف قرب کے معنی میں ہے، خطابی کا قول ابوذر ہروی کی روایت کی تائید کرتا ہے۔

یہ روایت إذا أسلم العبد فحسن إسلامه اس روایت کے ہم معنی ہے جو امام مسلم نے عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے نقل کیا ہے الإسلام يهدم ما كان قبله.

یہاں مصنف نے متن میں اختصار کیا ہے، اصل متن کے الفاظ جیسا کہ نسائی نے نقل کیا یہ ہے إذا أسلم العبد فحسن إسلامه كتب الله له كل حسنة كان أزلفها ومحيت عنه كل سيئة كان زلّفها وكان بعد ذلك القصاص الحسنة بعشر حسنة إلى سبعمائة ضعف والسيئة بمثلها، اس سے معلوم ہوا کہ کافر نے اسلام سے قبل جو اطاعت کی اسلام لانے کے بعد وہ طاعات نامۂ اعمال میں لکھ دی جائے گی اور اس پر ثواب ہوگا۔

امام بخاری نے اس جملہ کو حذف کر دیا اس کی وجہ جیسا کہ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ جملہ خلاف قواعد ہے اس لئے کہ کافر کی عبادت وقربت مقبول نہیں اور اس سے مقبولیت معلوم ہوتی ہے اس لئے امام بخاری نے حذف کر دیا، لیکن ایک جماعت کہتی ہے کہ کافر کی زمانۂ کفر کی عبادت واطاعت اسلام کے بعد اس کے حق میں لکھ دی جائے گی، اس کے قائل ابراہیم حربی ہیں جو اصحاب احمد میں ہیں جسکے بارے میں تاج الدین السبکی نے لکھا کہ اصحاب احمد میں ان کا ذکر اولی ہے اصحاب شافعی میں ذکر کرنے سے، اسی طرح ابن بطال، امام سہیلی، قرطبی، ابن المنیر اس کے قائل ہیں اور اسی کے قائل امام نووی ہیں شافعیہ میں سے، اسی طرح علامہ شامی نے ابراہیم لقانی سے نقل کیا ہے لیکن علامہ شامی نے لکھدیا وفي حفظي أن المذهب خلافه، لیکن نرے حفظ سے کفایت

نہیں ہوتی جبتک تصریح نہ ملے اور تفصیل سے معلوم ہوا کہ مالکیہ شافعیہ حنابلہ سب کے نزدیک وہ طاعات جو کفر میں ادا کی وہ اسلام میں مقبول ہے۔

علامہ ابن بطال نے اس کی تائید میں حکیم بن حزام کی حدیث پیش کی جس کی تخریج امام بخاری نے کتاب الزکوۃ میں اور امام مسلم نے کتاب الایمان میں کی اس کے الفاظ ہیں أسلمت علی ما أسلفت من خیر، مگر یہ روایت مختلف المحامل ہے جیسا کہ امام مازری اور قاضی عیاض نے ذکر کیا ہے، امام مازری نے لکھا کہ قواعد کے خلاف ہے پھر حکیم کی روایت کی توجیہ یہ کی کہ اچھی خصلت اگر حاصل کی ہے کفر میں تو ان خصال حمیدہ کی وجہ سے تم کو ایمان میں فائدہ پہونچے گا، تو أسلمت کا مطلب یہ کہ ان سارے طبائع وخصائل کے ساتھ مسلمان ہوئے۔

(۲) یا مطلب یہ ہے کہ جو خیر تم سے صادر ہوئی تم نے اس پر ثناء جمیل حاصل کر لی۔

(۳) علامہ مازری فرماتے ہیں کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انسان کی طاعات فی الجملہ مفید ہوں اس لئے کہ بعض علماء کی رائے ہے کہ کافر کی طاعات مقبول ہیں۔

(۴) چوتھی توجیہ قاضی عیاض نے کی کہ مطلب یہ ہے کہ تم جو اسلام لائے وہ انہی خصال حمیدہ کی برکت سے اسلام لائے، قاعدہ ہے کہ نیکی نیکی کی طرف لے جاتی ہے، لیکن تیسرے معنی جو مازری سے نقل کئے وہ ابن بطال کے کلام کی طرف مشیر ہے، علامہ نووی نے نقل کر دیا کہ بعض علماء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، اور یہ کہیں کہ بعض شافعیہ نے جو کہا کہ کافر کی اطاعت کا اعتبار نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا میں کوئی اعتبار نہیں البتہ آخرت میں اعتبار نہ کرنے کی کوئی دلیل نہیں، حتی کہ امام نووی نے کہا کہ کوئی جسارت کر کے یہ کہے کہ آخرت میں اس کی طاعات کا کوئی اعتبار نہیں تو اس کا قول لغو ہے کوئی اعتبار نہیں، حتی کہ اگر وہ ظہار کرے اور اس کا کفارہ بزمانۂ کفر ادا کر دیا تو بزمانۂ اسلام اس کا اعادہ نہیں۔

رہا یہ کہنا کہ کافر کی طاعت کا اعتبار خلاف قواعد ہے، علامہ ابن منیر نے اس کا جواب دیا کہ خلاف قواعد جب ہوگا جبکہ یہ کہیں کہ زمانۂ کفر میں لکھا جائے اور اگر اللہ تعالی اسلام کی حالت میں ان اعمال کا ثواب لکھدیں جس کو آدمی خیر سمجھ کر کرتا تھا تو کوئی مانع نہیں ہے جیسے اللہ تعالی بلا عمل کسی پر احسان فرما کر انعام فرمادیں یا کوئی

شخص صحت کے زمانہ میں کوئی عبادت کرتا تھا اور پھر عاجز ہوگیا تو صحت کے زمانہ میں جو کرتا تھا اس کا ثواب ملتا ہے، اگر نماز پڑھتا ہے تو بھی اسکو کامل ثواب ملیگا۔

علامہ ابن بطال فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی مختار کل ہے جو چاہے کرے، مزید یہ ہے کہ اس روایت سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ طاعات کے بدلہ میں حسنات لکھی جائیں گی یہ نہیں کہا کہ طاعات مقبول ہونگی، تو ویسے بزمانۂ کفر وہ طاعات مقبول نہیں لیکن بزمانۂ اسلام اسلام کی برکت سے قبول ہوجائینگی، مزید یہ ہے کہ وہ طاعات اس قابل نہ تھی کفر کی وجہ سے کہ قبول ہوجائے لیکن اسلام کے بعد قبول کرلیا گیالہذا خلافِ قواعد کچھ بھی نہیں یہ تو طاعات کافر کا مسئلہ ہوا۔

دوسرا مسئلہ زمانۂ کفر کے معاصی کا ہے، کسی نے بزمانۂ کفر معصیت کی اور پھر مسلمان ہوگیا تو اسلام کے بعد اس پر مؤاخذہ ہوگا یا نہیں؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسلام کے بعد اس کا مؤاخذہ نہیں چنانچہ امام بخاری نے کتاب استتابۃ المرتدین (ص ۱۰۲۲) میں عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کی، قال رجل یا رسول اللہ انؤاخذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال رسول الله ﷺ من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر معلوم ہوا کہ اساءت کی صورت میں مؤاخذہ ہے، لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت میں يهدم ما كان قبله ہے، نیز اس روایت میں ہے يكفّر الله عنه كل سيئة كان أزلفها تو مغفرت ہوگئی اب مؤاخذہ کا کیا مطلب! اس لئے ابن مسعودؓ کی حدیث مشکل ہوگئی، اس کی مختلف تاویل کی ہیں۔

(۱) امام طحاوی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ احسان فی الاسلام کا مطلب یہ ہے کہ زمانۂ اسلام پاکر اسلام لائے، اب اسلام ہے تو معاف ہے اور اسلام نہیں ہے تو معاف نہیں مگر یہ جواب مشکل ہے، اس لئے کہ سوال کرنے والے صحابہ ہیں وہ سوال کرتے ہیں أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية تو اسلام کے بعد کا سوال ہے اور حضور ﷺ کا جواب بھی مسلم ہی پر ہے لہذا الطحاوی کا جواب نہیں چلے گا۔

(۲) ابن حبان، ابو عبد الملک، ابونی، قرطبی، نووی وغیرہ کہتے ہیں کہ یہ محمول ہے نفاق پر، یعنی احسان اسلام یہ ہے کہ دل اور زبان سے اسلام لائے، اور اسائت اسلام یہ ہے کہ دل سے اسلام نہ لائے مگر یہ بھی بظاہر مشکل سی بات ہے بایں معنی کہ سائل صادق الاسلام ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ سوال صادق

الاسلام نے کیا ہو اور نبی اکرم ﷺ نے جواب عام دیا ہو کہ کوئی محسن فی الاسلام ہے تو مؤاخذہ نہیں، ورنہ ہے

(۳) احسان کا مطلب یہ ہے کہ اسلام پر باقی رہے اور اساءت کا مطلب یہ ہے کہ مرتد ہو جائے، یہ علامہ مہلب، امام مازری، محب الدین طبری نے ذکر کیا، اسی پر امام بخاری کا میلان ہے اسی لئے کتاب استتابۃ المرتدین میں اسکو ذکر کیا ہے۔

(۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ آدمی کفر کے زمانہ میں دو بات سے متلبس ہوتا ہے (۱) کفر (۲) معصیت، اسلام کی وجہ سے کفر سے پاک ہو گیا، اب معاصی کفریہ جو تھے اس سے بھی توبہ کرلی کہ زنا سرقہ وغیرہ نہ کریگا تو وہ بھی معاف ہو جائینگے اور اگر اس سے توبہ نہ کی بلکہ دل میں یہ رکھا کہ یہ گناہ کرتا ہونگا تو ایسی صورت میں ان معاصی میں تسلسل ہے تو اول وآخر سب پر مؤاخذہ ہو گا، تو احسان کا مطلب یہ ہے کہ اسلام لاکر سارے معاصی سے تائب ہو گیا اور اسائت یہ ہے کہ اس سے توبہ نہ کرے۔

بظاہر یہ معنی امام احمد کا مختار ہے اسی کو اختیار کیا ہے امام حلیمی شافعی، امام بیہقی شافعی، شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ الحنبلی، اور اس قرون متاخرہ کے عالم نحریر مولانا محمد انور شاہ نے بھی یہ اختیار کیا ہے، اس کی تفصیل اپنی جگہ پر آئے گی یعنی (ص ۱۰۲۲) پر انشاء اللہ۔

ثم كان بعد ذلك القصاص: ماوردی نے نقل کیا کہ اس سے بعض نے استدلال کیا کہ ۷۰۰ تک نیکی بڑھے گی اس سے زائد نہیں، لیکن امام نووی نے رد کیا کہ اس سے یہ لازم نہیں کہ اسی پر رک جائے بلکہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت زیادہ ہے، اللہ تعالی فرماتے ہیں **واللہ یضاعف لمن یشاء** اس میں کوئی تحدید نہیں، اسی طرح ابن عباسؓ کی حدیث ہے امام بخاری نے کتاب الرقاق (ص ۹۶۱) پر اور امام مسلم نے کتاب الایمان میں روایت کیا اس میں تصریح ہے **كتب الله إلى سبعمائة إلى أضعاف كثيرة**.

فكل حسنة: اس روایت اور گذشتہ روایت سے ترجمہ اس طرح ثابت ہے کہ اس میں **إذا أحسن أحدكم** فرمایا تو اسلام حسن سے متصف ہے، حسن کیسے ہو گا؟ روایت سے معلوم ہوا کہ اعمال حسنہ سے ہو گا اور اعمال حسنہ ایک درجہ کے نہیں کمّاً بھی اختلاف اور کیفاً بھی، تو اس سے اعمال میں اور اس سے ایمان میں کمّاً وکیفاً بھی زیادتی ہوتی رہے گی۔ واللہ اعلم۔

(ص ۱۱) باب أحبّ الدين إلى الله عزو جل أدومه

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بن الْمُثَنّى حَدَّثَنَا يَحْيى عَنْ هِشَامٍ قال: أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا امْرَأَةٌ، قَالَ: مَنْ هذه ؟ قَالَتْ: فُلَانَةُ - تَذْكُرُ مِنْ صَلَاتِهَا - قَالَ: مَهْ ! عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ فَوَاللهِ لَا يَمَلُّ اللهُ حَتَّى تَمَلُّوا، وَكَانَ أَحَبُّ الدِّينِ إِلَيْهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ.

ترجمہ: باب، اللہ تعالیٰ کے نزدیک زیادہ محبوب دین وہ ہے جس پر مداومت کی جائے۔

حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے، اس وقت ایک عورت بھی ان کے پاس بیٹھی تھی، آپ نے فرمایا یہ کون ہے؟ حضرت عائشہ نے عرض کیا فلاں عورت ہے جس کی نماز کا بڑا چرچا ہے، آپ نے فرمایا بس کرو، تمہیں وہی عمل اختیار کرنا چاہئے جسے نبھا سکو، پس قسم اللہ کی، اللہ تنگ دل نہیں ہوتا یہاں تک کہ تم تنگ دل ہو، اور اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ دین وہ ہے جس پر مداومت کی جائے۔

تشریح: امام بخاری نے یہ باب ذکر کیا، مقصد وہ ہے جو بار بار بتلایا کہ ایمان کے اندر اعمال داخل ہیں اور عمل ایمان ہے اس لئے کہ دین سے مراد عمل ہے جیسا کہ روایۃ الباب سے معلوم ہوتا ہے، اور دین حقیقی اسلام ہے اور اسلام حقیقی ایمان ہے تو ایمان کا اطلاق عمل پر ہو گیا اور مصنف کا مدعی ثابت ہو گیا، نیز مرجیہ کی تردید ہے جیسا کہ علامہ ابن بطال نے اس کی تصریح کی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ باب سابق سے اس کی کیا مناسبت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے بتلایا کہ اعمال میں حسن سے ایمان میں حسن پیدا ہو گا، اب اس پر متنبہ کیا کہ اعمال صالحہ اتنا اختیار کرے جس پر مداومت ہو یہ اعتدال کی صورت میں ہے، اور افراط سے مداومت مشکل ہو گی، گویا امام بخاری اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ معاملۂ دین میں یسر اختیار کرے جیسا کہ باب الدین یسر میں گزر چکا۔

عنده امرأة: یہ حولاء بنت تویت ہیں جیسا کہ مسلم و موطا میں تصریح ہے، بعض روایت میں امرأة من بني أسد ہے۔

فلانة تذكر: اس میں یہ ہے کہ حضور ﷺ حضرت عائشہؓ کے پاس تشریف لے گئے اور ان کے پاس وہ

عورت تھی، اور مسلم (۱/۲٦۷) میں ہے عروہ نے بتایا أن عائشة أخبرته أن الحولاء بنت تويت مرت بها وعندها رسول الله ﷺ اور محمد بن نصر مروزی کی روایت میں ہے، مرت برسول الله ﷺ، جمع کی صورت یہ ہے کہ حولاء بنت تویت حضرت عائشہؓ کے پاس بیٹھی ہوئی تھیں، حضور اقدس ﷺ تشریف لائے تو حضرت عائشہؓ آپؐ کی طرف آگئیں، اس کے بعد حضرت حولاء اپنی جگہ سے اٹھیں اور آپؐ کے پاس نیز حضرت عائشہؓ کے پاس سے گزریں۔

فلانة: کنایہ ہے علم مؤنث سے، جیسے علم مؤنث کو غیر منصرف پڑھنا واجب ہے تانیث و علم کی وجہ سے ایسے ہی فلانۃ کو غیر منصرف پڑھنا واجب ہے اس میں علمیت و تانیث ہے۔

تذكر من صلوتها: یہاں دو روایتیں ہیں، ایک بصیغۂ واحد مؤنث حاضر اور دوسرے بصیغۂ مذکر غائب مجہول، اول میں حضرت عائشہؓ کی طرف ضمیر راجع ہے، دوسری صورت میں مذکر کی طرف راجع ہے، اس روایت میں تذکر من صلوتھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ منہ کے سامنے تعریف کی، اس پر اشکال یہ ہے کہ منہ کے سامنے تعریف کرنے سے حدیث میں منع کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ ممانعت کا علم نہ ہو اور ممکن ہے کہ ممانعت سے پہلے کا واقعہ ہو نیز تعریف جب کی ہو جب باہر چلی گئی ہو۔

مه: اسم فعل ہے اکفف کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، يقال مهمهته أي أكففته میں نے روک دیا اس کو۔

عليكم: أي ألزموا أنفسكم بما تطيقون، اس سے استدلال کیا بعض نے کہ احیاء باللیل مکروہ ہے لیکن اکثر سے جواز منقول ہے، امام مالک سے کراہت منقول ہے پھر ان سے سوال کیا کہ کراہت کیوں ہے تو فرمایا کہ نماز کے جانے کا اندیشہ نہ ہو تو کرے، امام شافعی سے بھی جواز منقول ہے، امام ابو حنیفہ کے متعلق مشہور ہے کہ تیس چالیس برس تک عشاء کے وضوء سے فجر کی نماز پڑھی، غالباً جس نے استدلال کیا کراہت پر وہ اس لئے کہ فجر کی نماز نہ جائے لہذا اگر غفلت فی الفجر کا اندیشہ ہو تو سویرے سوئے تاکہ اٹھ جائے۔

فو الله لا يملّ الله حتى تملّوا: ملّ يملّ ملولا سے ہے بمعنی طبیعت کا کسی سے متنفر ہونا بعد اس کے کہ دل میں اس کی محبت ہو اور پھر طبیعت اکتائے، یہ حق تعالی پر جائز نہیں اس لئے کہ یہ اعراض کے قبیل سے ہے

اور اللہ تعالی اس سے پاک ہے، اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔

مشہور توجیہ یہ ہے کہ یہ من باب المشاکلة اللفظیة ہے، ایک لفظ بول دیا اسی مناسبت سے دوسرا لفظ بھی کہہ دیا گو وہ معنی مراد نہیں تو اب حتی تملوا انسان پر بولا گیا تھا، تو اللہ تعالی پر بھی لا یمل اللہ مشاکلت لفظیہ کی وجہ سے کہدیا جیسے ﴿وَجَزَآؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ تو بتاؤ جزاء سیئہ سیئہ کہاں ہے لیکن مشاکلت کی بنا پر کہدیا ہے، اسی طرح متعدد مواقع میں ہے، یہ جواب امام اسماعیلی، ابن عبد البر وغیرہ نے دیا، تقریبا یہی جواب امام ابو عبید ہروی کے کلام سے ماخوذ ہے، اس کی تفصیل کی لا یقطع عنکم فضله حتی تقطعوا العمل.

اب یہ مشاکلت کیوں اختیار کی؟ امام ابو العباس القرطبي فرماتے ہیں کہ اس لئے کہ جب عمل سے اکتا کر عمل چھوڑ دیا تو اللہ تعالی کی طرف سے ثواب منقطع کر دیا گیا، اس قطع ثواب کو ملال سے اس لئے تعبیر کر دیا گیا کہ اس کا سبب قطع العمل للملال ہے، یہ جب ہے جبکہ حتی کو حقیقت پر رکھیں، بعض نے حتی میں تاویل کی۔

(۱) حتی اذا کے معنی میں ہے أي لا یملّ اللہ إذا مللتم حق تعالی میں ملال نہیں اس لئے کہ وہ محل ملال نہیں، کہتے ہیں کہ میں فلاں کام نہ کرونگا حتی یبیضّ القار ویشیب الغراب اور نہ تارکول سفید ہوگا نہ کوّا بوڑھا ہوگا، اسی طرح بلیغ کے متعلق کہتے ہیں لا ینقطع فلان حتی تنقطع خصومه اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ خصوم کی خاموشی اور چپ ہو جانے سے وہ بھی چپ ہو جائے گا اور اس کی فصاحت و بلاغت منقطع ہو جائے گی ورنہ تو اس میں کوئی خاص فضیلت ثابت نہ ہوگی بلکہ مطلب یہ ہے کہ مقابل اگرچہ چپ ہو جائے مگر فلاں چپ نہیں ہو سکتا ہے لکونه فصیحا بلیغا۔

(۲) حتی واو کے معنی میں ہے لا یملّ اللہ وأنتم تملّون یعنی اللہ تعالی نہیں تھکیں گے اور تم تھک جاؤ گے۔

(۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حتی حین کے معنی میں ہے لا یملّ اللہ حین تملّون أنتم۔

(۴) امام ابن حبان فرماتے ہیں کہ یہ کلام الفاظ التعارف میں سے ہے، بعض چیزوں کے لئے الفاظ استعمال کرنے کے لئے نہیں ہوتے ہیں تو الفاظ متعارفہ فی المخاطبات کو استعمال کیا جاتا ہے، اب یہ ایک حقیقت ہے جس کو استعمال کرنے کے لئے لفظ ملال کو اختیار کیا۔

(ص ۱۱) باب زيادة الإيمان ونقصانه

وقول الله تعالى: ﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾، ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ وقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ فإذا ترك شيئا من الكمال فهو ناقص.

حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بن إبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: يُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ شَعِيرَةٍ مِنْ خَيْرٍ، وَيُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ بُرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ، وَيُخْرَجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: قَالَ أَبَانُ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ "إِيمَانٍ" مَكَانَ "خَيْرٍ".

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بن الصَّبَّاحِ سَمِعَ جَعْفَرَ بن عَوْنٍ حَدَّثَنَا أَبُو الْعُمَيْسِ أَخْبَرَنَا قَيْسُ بن مُسْلِمٍ عَنْ طَارِقِ بن شِهَابٍ عَنْ عُمَرَ بن الْخَطَّابِ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْيَهُودِ قَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ آيَةٌ فِي كِتَابِكُمْ تَقْرَؤُونَهَا لَوْ عَلَيْنَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ نَزَلَتْ لَاتَّخَذْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا، قَالَ: أَيُّ آيَةٍ؟ قَالَ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ قَالَ عُمَرُ: قَدْ عَرَفْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ وَالْمَكَانَ الَّذِي نَزَلَتْ فِيهِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ قَائِمٌ بِعَرَفَةَ يَوْمَ جُمُعَةٍ.

ترجمہ: باب، ایمان کی کمی اور زیادتی کا بیان، اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہم نے ان (یعنی اصحاب کہف) کی ہدایت میں اور ترقی کر دی تھی اور ایمان والوں کا ایمان اور بڑھ جائے اور بڑھتے رہتے ہیں ایمان والے اپنے ایمان میں اور ارشاد فرمایا آج میں نے تمہارا دین تمہارے لئے مکمل کر دیا پس اگر کمال میں سے کوئی چیز چھوڑ دی جائے تو وہ شخص نقصان میں آجائے گا۔

حضرت انس نے فرمایا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جہنم سے ہر وہ شخص نکلے گا یا نکال لیا جائے گا جس نے لا الہ الا اللہ کہا اور اس کے دل میں جو کے برابر بھی خیر ہو اور جہنم سے ہر وہ شخص نکلے گا یا نکال لیا جائے گا جس نے لا الہ الا اللہ کا اقرار کیا اور اس کے دل میں گیہوں کے برابر خیر ہو اور جہنم سے نکلے گا یا نکال لیا جائے گا ہر وہ شخص جس نے لا الہ الا اللہ کا اقرار کیا اور اس کے دل میں ذرہ برابر بھی خیر ہو۔ امام بخاری نے کہا کہ ابان نے حضرت قتادہ سے حدیث بیان کی اور انہوں

نے حضرت انس سے (بصیغۂ تحدیث) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت میں من خیر کی جگہ من إیمان کا لفظ نقل فرمایا۔

حضرت عمرؓ سے طارق بن شہاب روایت کرتے ہیں کہ کسی یہودی نے آپ سے یہ کہا امیر المومنین! آپ کی کتاب میں ایک آیت ہے جس کو آپ پڑھتے رہتے ہیں، اگر ہم جماعت یہود پر وہ آیت نازل ہوئی ہوتی تو ہم اس دن کو عید بنالیتے، حضرت عمر نے پوچھا وہ کونسی آیت ہے اس نے کہا الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ ہمیں وہ دن اور وہ جگہ معلوم ہے جہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ نازل ہوئی، آپ اس وقت عرفات میں تشریف فرما تھے اور جمعہ کا دن تھا۔

تشریح: یہاں پر چند مختصر باتیں ہیں (۱) پہلی بات یہ ہے کہ مصنف نے یہاں زیادۃ ایمان کا ترجمہ مقرر کیا، حالانکہ ابتداء کتاب الایمان میں یزید وینقص گزر چکا، اس کا جواب یہ ہے کہ اول باب جامع تھا جسے بمنزلۂ دعوی ذکر کیا، اب اس کی تفصیلات مع الدلیل ذکر کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ وہاں پر زیادت ونقصان ایمان کو باعتبار ایمان کی حقیقت مرکبہ کے ذکر کیا، جب اعمال ایمان میں داخل ہیں تو ایمان میں تفاوت ہوگا جیسے اعمال میں ہوتا ہے، اور یہاں پر ایمان ہی میں کمی و زیادتی بتانا ہے، ظاہر ہے کہ یہاں پر مراد تصدیق قلبی ہے اس میں تفاوت کو بتلایا، یہ مسئلہ دو جگہ بیان کرچکا کہ تصدیق میں کمی وبیشی ہوتی ہے یا نہیں؟ حدیث کے ذیل میں پھر اشارۃً بتادونگا۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے وہاں پر زیادۃ ونقصان ایمان کامل میں ذکر کی اور یہاں مؤمن بہ کے اعتبار سے ذکر کی ہے، یہ حضرت شیخ الہند اور حضرت مولانا گنگوہی نے فرمایا ہے، مؤمن بہ یعنی جس پر ایمان لایا جائے، وہ آہستہ آہستہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کو بتلایا گیا اس میں اضافہ ہوا تو ایمان میں بھی اضافہ ہوا، لیکن یہ جواب امام بخاری کے طرز سے بعید معلوم ہوتا ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاری نے سولہ باب قبل باب تفاضل أهل الأعمال في الإيمان ذکر کیا تھا اور ایک باب یہ ہے، دونوں میں ایک نوع کی حدیث ذکر کی، فرق یہ ہے کہ وہاں ابو سعید کی اور یہاں انسؓ کی حدیث ذکر کی پھر ان دونوں میں تفریق کیوں کی؟ اس کا جواب وہاں تفصیل سے بتاچکا۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ ان دونوں باب میں کیا فرق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے وہاں مفاضلت فی الاعمال کو ذکر کیا ہے اعم ہے اس سے کہ مفاضلت ایمان میں ہو یا نہ ہو، اور یہاں عکس ہے، اسی کی دوسری تعبیر یہ ہے کہ یہاں باعتبار صفت کے اور وہاں باعتبار موصوفین کے تفاضل بتلایا۔

(۴) چوتھی بات یہ ہے کہ امام بخاری نے پہلی اور دوسری آیت کتاب الایمان کی ابتداء میں ذکر کی ہے تو یہاں اعادہ کیوں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے یہ دونوں آیت قصداً بالذات ذکر نہیں کی بلکہ اصل میں مقصود امام بخاری کا آیت نمبر تین کا ذکر ہے (اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) لیکن اس آیت سے صراحۃً ایمان کی کمی وزیادتی ثابت نہیں ہوتی ہے، اس لئے امام بخاری نے تمہید کے طور پر پہلی دونوں آیتیں ذکر کی اور اشارہ فرمادیا کہ کمال سے مراد زیادتی ہے تو معلوم ہو گیا کہ ایمان زائد ہوتا رہتا ہے اور جو زیادتی کو قبول کریگا وہ نقص کو بھی قبول کریگا، کمال کا مقابل نقص ہے، یہی امام بخاری کے قول فإذا ترک شیئا من الکمال فھو ناقص کا مطلب ہے۔

(۵) لیکن یہاں امام بخاری پر اشکال کیا گیا کہ الیوم اکملت میں اکمال سے یا اظہار الحجۃ علی المخالفین مراد ہے کہ تمہاری حجت کو مکمل کر دیا یا مراد اظہار اہل الایمان علی المشرکین ہے، تو مطلب یہ ہے کہ دین اسلام کے پیرووں اور متبعین کو غالب کیا ہے یا مراد اکمال فرائض ہے، اگر اول دو صورت مراد ہے تو مفید مدعی للمصنف نہیں اور اگر اکمال فرائض مراد ہے تو لازم آئے گا کہ ابتک دین اسلام ناقص تھا جواب مکمل ہو رہا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے اس آیت سے استدلال اور طرز سے کیا، امام بخاری استلزاما استدلال کرتے ہیں کہ اکمال نقص کو مستلزم ہے تو یہ بات لزومی طور پر معلوم ہوئی، دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ آیت کے تینوں معنی بیک وقت مراد لیں تو مضائقہ نہیں اس لئے کہ قرآن جوامع الکلم میں سے ہے نہ معلوم کتنے معانی پر مشتمل ہے، فرمایا لکل آیۃ ظھر و بطن تو تینوں معنی مراد ہیں۔

جواب نمبر دو پر اشکال یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام ناتمام و ناقص تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ نقص کی دو قسم ہے، اختیاری، و غیر اختیاری، قابل مذمت نقص اختیاری ہے، آدمی عمداً کمی کرے تو یہ مذموم ہے اور اگر غیر اختیاری ہے مثلاً عشاء کے بعد سو گیا تھا لیکن فجر کے وقت بھی آنکھ لگ گئی تو یہ قابل مذمت نہیں لیکن

رات بھر باتیں کی پھر سوگیا اور صبح کو آنکھ لگ گئی تو یہ اختیار سے آنکھ لگی ہے، یہ قابل مذمت ہے، اسی طرح ابتک عدم نزول احکام صحابہ کے اختیار میں نہ تھے ان کے دل میں تھا، **لو زید نتقبل ولو کلف نعمل** تو ظاہر ہے کہ ان کے دل میں عمل کرنا تھا، اس لحاظ سے وہ ایمان جو اس سے قبل تھا سب مکمل ہی مکمل ہے فرق اتنا ہے کہ یہ صورت کذائیہ اکمل ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

حدثنا مسلم: یہ مسلم بن ابراہیم فراہیدی ہیں، علامہ سیوطی نے تدریب الراوی میں لکھا ہے کہ لطائف اسناد میں سے ایک لطیفہ یہ ہے کہ امام مسلم نے صحیح مسلم میں روایت نقل کی ہے بخاری سے، اور بخاری مسلم سے نقل کرتے ہیں مگر بخاری کے شاگرد مسلم بن الحجاج ہیں اور بخاری کے استاد مسلم بن ابراہیم فراہیدی ہیں، تو استاد و شاگرد دونوں مسلم ہیں، لیکن یہ جو سیوطی نے دعوی کیا کہ صحیح مسلم میں یہ روایت ہے، یہ غلط ہے، صحیح مسلم میں کہیں بھی نہیں ہے۔

قتادة عن أنس: سوال یہ ہے کہ قتادہ کا عنعنہ مقبول نہیں لأنہ مدلس، پھر کیسے لیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے دوسرے طرق میں حدثنا انس ہے جیسا کہ آئندہ معلق روایت میں ہے۔

وزن شعيرة: اور پھر وزن برۃ کا ذکر ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شعیر کا وزن زائد ہے برہ سے، بعض بلاد میں یہ بات ہے اور بعض بلاد میں شعیر کا وزن کم ہوتا ہے۔

ذرة: اس کی تفسیر میں چار قول ہیں (۱) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ذرہ اقل الموزونات کو کہتے ہیں (۲) ذرہ وہ چیز ہے جو شعاع میں اڑتی ہوئی نظر آتی ہے (۳) ذرہ نملہ صغیرہ کو کہتے ہیں، (۴) حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ ذرہ یہ ہے کہ غبار میں گرد میں ہاتھ ڈال کر پھر نکالو جب اسکو جھاڑو گے تو جو ہاتھ سے جھڑیگا وہ ذرہ ہے، حاصل یہ ہے کہ سب سے ادنی درجہ ایمان کا مراد ہے، اب سوال یہ ہے کہ یہ ادنی ذرہ کس چیز کا مراد ہے، بظاہر یہ تصدیق کا ادنی درجہ مراد ہے کہ اس سے کم کا سوال نہیں کہ کم ہو تو عدم ہو جائے، گویا تصدیق کی آخری ڈگری مراد ہے اور یہ تصدیق تصور بن جائے۔

باقی سوال یہ ہے کہ ذرہ تصدیق کا درجہ ہے تو اس پر اضافہ بصورت برہ و شعیرہ اعمال کا ہے یا تصدیق کا ہے؟ اگر من باب الاعمال کہیں تو مشکل ہے اس لئے کہ اس کی بھی اضافت قلب کی طرف کی ہے اور قلب محل

تصدیق ہے تو کمی زیادتی تصدیق میں ہوتی ہے، لیکن علامہ مہلب بن ابی صفرہ فرماتے ہیں کہ یہ زیادتی شعیرہ برہ میں اعمال کی ہے، اب اسے قلب کی طرف اس لئے منسوب کیا کہ عمل کی صحت نیت پر موقوف ہے وہ نیت فعل قلب ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی من باب التصدیق ہے اور یہ مسئلہ خلافی ہے کہ تصدیق میں کمی زیادتی ہوتی ہے یا نہیں؟ تمام تر متکلمین کہتے ہیں کہ تصدیق میں کمی وزیادتی نہیں ہوتی ہے، علامہ ابن حزم ظاہری نے زور وشور سے یہ دعوی کیا ہے لیکن امام نووی فرماتے ہیں کہ تصدیق میں کمی زیادتی ہوتی ہے، یہی امام غزالی، ابن بطال، سیف الدین آمدی، صفی الدین ہندی نے اختیار کیا ہے، اسی طرح شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے فتاوی میں حافظ ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم میں اسکو اختیار کیا ہے۔

لیکن احناف قائل ہیں کہ تصدیق میں کمی وزیادتی نہیں ہوتی اور اگر ہے تو خارج عن المقومات کے لحاظ سے ہوگی نہ کہ مقومات میں ہوگی مثلاً انشراح میں وضوح وتنویر وغیرہ میں زیادتی ہوتی ہے، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ یہ جو زیادتی برہ وشعیرہ میں ہے یہ من باب الاعمال ہے، اس کے بعد ممکن ہے کہ زیادۃ اعمال کا اثر ہو۔

میرا انشراح قلبی یہ ہے کہ تصدیق خود کمی وزیادتی قبول کرتی ہے لیکن تصدیق کے دو درجہ ہیں، ایک درجہ یہ کہ اس سے کم درجہ میں تصدیق ہی نہ رہے اور ایک درجہ وہ جو آخری پیمانہ پر پہونچے، اس کی تفصیل امام غزالی سے نقل کر چکا جیسے ایک گرہ ایسی ہے جو بچہ بھی کھول دیتا ہے اور ایک گرہ ایسی ہے کہ قوی آدمی بھی کھول نہیں سکتا ہے اور اس کے درمیانی درجات ہیں، بعینہ یہی تصدیق کا حاصل ہے کہ ایک درجہ تو یہ ہے کہ ذرا پھسلانے سے آدمی پھسل جائے اور دوسرا درجہ یہ ہے کہ گردن پر تلوار آجائے تب بھی نہ ہٹے۔

قال أبو عبدالله: أبان: منصرف اور غیر منصرف دونوں جائز ہیں کہ جیسا کہ نووی (۱۴۱/۱) نے تصریح کی ہے، اگر غیر منصرف ہے تو وزن فعل اور علیت دو وجہ ہے، اور اگر منصرف ہے تو ہمزہ اصلیہ ہے اور فعال کے وزن پر ہے، صرف علیت باقی رہ گئی اس لئے منصرف ہوگا اور یہی راجح ہے، امام محمد بن السید بطلیوسی، امام محمد بن جعفر نے جامع اللغۃ میں اسی کو اختیار کیا ہے، میں نے حضرت ناظم صاحب سے ابوداؤد پڑھی تو بعض علماء سے نقل کر کے فرمایا من لم یصرف أبان فهو أتان، اس میں جناس محرف ہے۔

حدثنا قتادة نا أنس: اس تعلیق سے دو فائدہ پر متنبہ کیا ہے (۱) تصریح تحدیث (۲) اس میں من إیمان ہے، بتلایا کہ من إیمان سے مراد من خیر ہے تو روایت موصولہ کی شرح کر دی، امام حاکم نے اس موقوف روایت کو اربعینات میں روایت کیا ہے، انس کی یہ روایت گزر چکی اس میں برہ و شعیرہ کے وزن سے ایمان میں تفریق ذکر کی، اس جیسی روایات سے امام احمد وغیرہ نے زیادۃ ایمان و نقص پر استدلال کیا ہے، اسی طرح امام بخاری نے استدلال کیا ہے۔

حدثنا الحسن سمع جعفر: أي أنه سمع جعفر بن عون، اس طرح پڑھنا ضروری ہے۔

رجلا من الیھود: اس سے مراد کعب احبار ہیں جیسا کہ مسدد نے مسند میں، ابن جریر طبری نے تفسیر میں اور طبرانی نے معجم میں ذکر کیا ہے۔

لاتخذنا ذلک الیوم: عید کا دن اس لئے مناتے کہ اس میں اتنی بشارت تھی کہ انتہاء نہیں، بتلایا کہ آج تمہارا دین مکمل کر دیا، تکمیل دین کا مطلب یہ ہے کہ آخرت کی نعمتوں کے سارے دروازے کھول دئے۔

قد عرفنا ذلک الیوم: یعنی ہمیں زمان نزول معلوم ہے، نزلت فیه علی النبي ﷺ وھو قائم بعرفة یوم جمعة تفسیر طبری اور معجم طبرانی میں ہے وھما لنا عیدان اور مسدد کی مسند میں ہے وکلاھما بحمد الله لنا عید، دونوں میں جمعہ کا عید ہونا تو ظاہر ہے، وہ ہفتہ کی عید ہے، یوم عرفہ کی عید ہونے کی وجہ غالبا وہ ہے جو بعض نے بیان کی ہے کہ عرفہ متصل ہے لیلۃ النحر سے اور یوم نحر عید کا دن ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جو شئ متصل ہو کسی سے وہ اسی کے حکم میں ہے تو آخر حصہ میں نزول ہے جو متصل ہے عید سے، ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ عجیب اتفاق یہ ہے کہ عرفہ کی نویں تاریخ کو پانچ عیدیں جمع تھیں جو پہلے جمع نہ ہوئی تھیں (۱) عرفہ (۲) جمعہ (۳) عید یہود (۴) عید نصاری (۵) عید مجوس، تو پانچ عید تھی، اس پر نقضا و ابراما بحث ملا علی قاری نے الحظ الاوفر فی الحج الاکبر میں کی ہے جو چھپ چکی و من شاء فلیراجعھا۔

سوال یہ ہے کہ اس روایت سے کمی زیادتی کیسے ثابت ہوتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں الیوم أکملت لکم ہے جو قابل کمال ہے، اور جو قابل کمال ہو گا وہ قابل نقص بھی ضرور ہو گا، اسطرح مقصود ثابت ہو گیا۔

(ص ۱۱) باب الزکوۃ من الاسلام

وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾.

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكُ بن أَنَسٍ عَنْ عَمِّهِ أَبِي سُهَيْلِ بن مَالِكٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ طَلْحَةَ بن عُبَيْدِ اللهِ يَقُولُ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ ثَائِرَ الرَّأْسِ نَسْمَعُ دَوِيَّ صَوْتِهِ، وَلاَ نَفْقَهُ مَا يَقُولُ حَتَّى دَنَا فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الإِسْلاَمِ،

فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ، فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا ؟ قَالَ: لاَ، إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: وَصِيَامُ رَمَضَانَ، قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ ؟ قَالَ: لاَ، إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ، قَالَ: وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ الزَّكَاةَ، قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا ؟ قَالَ: لاَ، إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ قَالَ: فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: وَاللهِ لاَ أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلاَ أَنْقُصُ، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ.

ترجمہ: باب، زکوۃ اسلام کا رکن ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ان لوگوں کو یہی حکم ہوا تھا کہ یکسو ہو کر عبادت اسی کے لئے خاص رکھیں اور نماز کی پابندی کریں اور زکوۃ ادا کریں، یہ مضبوط دین ہے۔

مالک سے روایت ہے کہ انہوں نے طلحہ بن عبید اللہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اہل نجد میں سے ایک آدمی آیا جس کے سر کے بال پراگندہ تھے، ہم اس کی آواز کی گنگناہٹ سنتے تھے اور اس کی بات سمجھتے نہ تھے حتی کہ وہ نزدیک ہو گیا تو معلوم ہوا کہ وہ اسلامی اعمال کے متعلق کچھ پوچھ رہا ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں اس نے کہا کیا میرے ذمہ اس کے علاوہ بھی کچھ اور ہے، آپ نے فرمایا نہیں، الا یہ کہ تم نفل ادا کرو، حضرت طلحہ نے فرمایا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے صوم وزکوۃ کا بھی ذکر فرمایا اس نے کہا میرے ذمہ اس کے علاوہ اور کچھ ہے، آپ نے فرمایا نہیں، الا یہ کہ تم صدقات ادا کرو، راوی نے کہا کہ پھر اس نے جانے کے لئے پیٹھ پھیری اور یہ کہتا ہوا چل دیا کہ خدا کی قسم میں اس پر کچھ زیادہ کروں گا اور نہ اس سے کم، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر اس نے سچ کہا تو کامیاب ہو گیا۔

تشریح: یہ باب تنوین سے ہے، اوراضافت سے بھی پڑھ سکتے ہیں، امام بخاری نے جیسے دوسرے شعب ایمانیہ پر ابواب منعقد کر کے تنبیہ کی ایسے ہی زکوۃ پر بھی تنبیہ کی اور آیت ذکر کی (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) امام بخاری نے اس آیت سے زکوۃ کے ایمان واسلام میں داخل ہونے پر استدلال کیا۔

طریق استدلال یہ ہے کہ آیت میں تین جزء بیان کیا گیا ہے (۱) عبادۃ اللہ خالصا لہ (۲) اقامت صلوۃ (۳) ایتاء زکوۃ، ان تینوں کا مجموعہ دین قیمہ ہے، أي دین مستقیمة تو مطلب نکلا دین الملة المستقیمة، اور ظاہر ہے کہ ملت مستقیمہ ملت اسلام ہے، (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَامُ) تو ساری چیزیں اسلام میں داخل ہیں اور اسلام ایمان ہے۔

امام بخاری نے جیسے اس آیت سے استدلال کیا ایسے ہی احمد بن حنبل استاذ بخاری اور امام شافعی استاذ احمد اور عطاء استاذ استاذ الشافعی نے استدلال کیا ہے کہ اعمال اسلام میں داخل ہیں، اول جس نے اس سے استدلال کیا وہ عطاء بن ابی رباح ہیں ان کا اتباع امام شافعی، امام احمد نے کیا، عطاء کے استدلال کو شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے امام احمد کی کتاب الایمان کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، (ورواه عبدالله بن احمد فی السنة ص ۱۱۷) اس میں صلوۃ وزکوۃ دونوں ہیں۔

پھر سوال یہ ہے کہ امام بخاری نے ایک پر ترجمہ کیوں مقرر کیا جبکہ امام بخاری کے استاذ احمد، اور شافعی اور عطاء نے مطلق اعمال کے دخول پر استدلال کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری ابواب سابقہ میں مختلف تراجم قائم کر چکے ہیں اس لئے اب صرف زکوۃ کو ذکر کیا ہے۔

عن طلحة: یہ أحد العشرة المبشرة صحابی ہیں، بخاری میں ان کی چار روایات ہیں، امام بخاری نے یہ روایت اسی سند سے کتاب الشہادات میں ذکر کی ہے مگر اس کا اول جملہ حذف کر دیا ہے یعنی من أهل نجد سے حتی دنا تک حذف کر دیا ہے۔

جاء رجل: حافظ ابن عبد البر، علامہ ابن بطال، قاضی عیاض، قاضی ابو بکر بن العربی، حافظ ذکی الدین

منذری، ابن باطیش وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ آنیوالے ضمام بن ثعلبہ ہیں، امام بخاری نے کتاب العلم میں (ص ۱۵) پر حضرت انسؓ کی روایت ذکر کی اس میں تصریح ہے **وأنا ضمام بن ثعلبة وافد بني سعد بن بكر**، حافظ ابن عبدالبر نے تصریح کی ہے کہ ابن عباسؓ، انس بن مالکؓ، ابوہریرہؓ وطلحہ نے ان کا قصہ روایت کیا ہے اور طلحہ نے ان کے نام کی تصریح نہیں کی، لیکن علامہ قرطبی، علامہ سراج الدین بلقینی نے اعتراض کیا۔

امام نووی فرماتے ہیں، **فيه نظر** یعنی یہ رجل مبہم ضمام ہے اس میں نظر ہے، علامہ قرطبي، علامہ بلقيني فرماتے ہیں کہ یہ دونوں بظاہر الگ ہیں اس لئے کہ ان کے سوالات الگ الگ ہیں متباین ہیں، اسی طرح ان کے جواب میں بھی الگ بات ہے تو الگ الگ روایت ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ جس نے اس رجل مبہم کی تفسیر ضمام سے کی، اس نے اعتماد کیا مسلم کے طرز پر کہ امام مسلم نے اولا طلحہ کی روایت پھر انسؓ کی روایت ذکر کی جس کو بخاری نے کتاب العلم (ص ۱۵) پر ذکر کیا ہے، نیز دونوں میں ہے کہ آنے والا بدوی تھا اور دونوں روایتوں کے آخر میں ہے **لا أزيد على هذا ولا أنقص** اس سے لوگ سمجھے کہ رجل مبہم فی حدیث طلحہ ضمام ہیں حالانکہ دونوں قصے الگ ہیں، اسی تفریق کو حافظ ابن حجر، علامہ عینی اور بعد کے سب آنیوالوں نے اختیار کیا۔

نجد: كل ما ارتفع من الأرض، اور **تهامة: كل ما سفل من الأرض**، یہ نجد عراق اور حجاز کے مابین کا حصہ ہے۔

ثائر الرأس: ثار یثور سے تفرق وانتشار کے معنی میں ہے، سر بولکر بال مراد لیا ہے، محل بولکر حال مراد لیا ہے، یا سر کی طرف ثوران کی نسبت مبالغۃً ہے، ثائر الراس رفع اور نصب سے ہے، اگر رفع ہے تو رجل کی صفت ہے اس لئے کہ رجل نکرہ مخصصہ ہے اور اگر ثائرَ الراس ہے تو حال ہے اس لئے کہ یہ اضافت لفظیہ ہے اور وہ مفید تخصیص ہوتا ہے، بعض کہتے ہیں کہ روایت نصب بھی مروی ہے۔

نسمع دويّ صوته: نسمع اور نفقه میں دو روایت ہیں، ایک نون سے جمع متکلم کا صیغہ اور یاء سے واحد مذکر غائب کا صیغہ، اگر نسمع ہے تو مابعد منصوب ہے، اور یسمع ہے تو مابعد مرفوع ہوگا، مشہور روایت نون ہے، **دویّ صوته:** مشہور فتح دال ہے، قاضی عیاض نے بخاری کی روایت میں ضمہ نقل کیا ہے اور فرماتے ہیں **والصواب الفتح**، ملا علی قاری نے روایت ضمہ کو شرح مشکوۃ میں ضعیف کہا ہے، دوی کی تفسیر خطابی نے کی

صوت مرتفع متکرر لا یفهم یعنی جو آواز بلند اور متکرر ہو اور اس کے معنی سمجھ میں نہ آتے ہوں، بعض کہتے ہیں **دوی الصوت الذاهب فی الهواء** جیسے شہد کی مکھیاں بولتی ہیں۔

لا نفقه: اس کی وجہ یہ تھی کہ آدمی دور سے اپنی بات کہتا چلا آرہا تھا اس لئے صحابہ تک اس کی آواز نہیں پہونچی، لیکن سوال یہ ہے کہ اس سائل کو قریب آکر سوال کرنا چاہئے تھا، مولانا یحیی صاحب فرماتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ گاؤں والے جب بڑوں کے یہاں جاتے ہیں تو بار بار زبان پر بات کو دہراتے ہیں تاکہ پھر بولنے میں غلطی نہ ہو، اسی طرح یہ اعرابی آدمی بار بار بات کو دہراتا تھا تاکہ حضورِ حضور (ﷺ) میں کوئی بات غلط نہ کہہ دے۔

فإذا هو یسأل عن الإسلام: سوال حقیقت اسلام کا تھا یا شرائع اسلام کا، اس لفظ میں دونوں احتمال ہیں لیکن جواب حقیقت اسلام کے سوال پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اس کے خلاف پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ جواب میں حقیقت اسلام کلمۂ توحید ذکر نہیں کیا بلکہ اسلام کو ذکر کیا ہے، بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ احکام و شرائع کا سوال تھا، لیکن اگر حقیقت کا سوال تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جواب دیا تھا لیکن راوی کو یاد نہ رہا یا راوی نے اختصار کر دیا یا راوی نے نہ سنا بعد کی وجہ سے اور یا سوال شرائع اسلام کا تھا اس کی تائید جواب سے ہوگی، چنانچہ کتاب الصوم میں بخاری نے روایت کیا ہے اس میں ہے **فأخبره بشرائع الإسلام**۔

خمس صلوات: علامہ عینی فرماتے ہیں کہ خمس رفع نصب جر تینوں سے جائز ہے، رفع میں دو وجہ ہے یا خبر ہے مبتداء محذوف کی أي الإسلام خمس صلوات دوسرا احتمال یہ ہے کہ مبتدا ہے خبر محذوف کی أي من شرائع الإسلام خمس صلوات، اور اگر نصب ہے تو خذ فعل محذوف ہے اور جر کی صورت میں بدل ہوگا، ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ جر نہ روایۃً ثابت ہے نہ درایۃً، اس لئے کہ بدل ایک کے کلام میں ہوتا ہے، یہاں دو کے کلام میں ہے۔

إلا أن تطوّع: اس سے معلوم ہوا کہ صلوات خمسہ کے علاوہ اور کوئی نماز فرض نہیں ہے، اس سے بعض نے استدلال کیا کہ وتر، صلوۃ ضحی، صلوۃ عیدین واجب نہیں، اسی طرح رکعتی فجر واجب نہیں، اسی طرح سنت مغرب واجب نہیں اس لئے کہ تمام صلوات کی نفی کی، وجوب وتر کے قائل امام ابو حنیفہ اور ضحی کے

وجوب کے قائل بعض سلف، عیدین کے وجوب کے قائل امام ابو حنیفہ ہیں اور بعض شافعیہ جیسے ابو سعید اصطخری فرماتے ہیں کہ صلوۃ عیدین فرض کفایہ ہے، اور رکعتی فجر کے وجوب کے قائل حسن بصری ہیں اور سنت بعد المغرب کے قائل بالوجوب مکحول ہیں، تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ ان میں کوئی خاص واجب نہیں تو اس سے حنفیہ کی تردید ہو سکتی ہے۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس سے تردید نہیں ہو سکتی اس لئے کہ مشروعیت وتر اس وقت نہ تھی، دوسرا جواب یہ ہے کہ وتر واجب ہے اور خمس صلوات مفروض اور فرض و واجب میں فرق ہے، جب یوسف بن خالد سمتی امام ابو حنیفہ کی خدمت میں آئے اور سوال کیا ماتقول فی الوتر؟ فقال أبو حنیفة: واجب یوسف بن خالد نے کہا کفرت یا أبا حنیفة، یوسف کا استدلال اسی نوع کی روایات سے تھا، امام ابو حنیفہ نے فرمایا أیهولني إکفارک إیاي یا یوسف بعد ما أعلم الفرق بین الواجب والفرض کما بین السماء والأرض پھر اس کے بعد امام صاحب نے فرق بیان کیا تو یوسف بن خالد نے معذرت کی اور حلقۂ تلامذہ میں داخل ہو گئے، تیسرا جواب یہ ہے کہ وتر توابع عشاء ہے اسی لئے وتر اس کے بعد پڑھے گا، رہ گیا عیدین یہ فرائض یومیہ میں داخل نہیں بلکہ فرائض سنویہ ہے اس سے اس کی نفی نہیں ہو سکتی۔

إلا أن تطوع سے اس پر بھی استدلال کیا بعض علماء نے کہ کوئی تطوع شروع کر دے تو بقاعدۂ نفل بشروع واجب شود اس کی ادائیگی واجب ہے، اس میں اختلاف ہے کہ کوئی نفل کو شروع کر دے نفلی نماز یا نفلی روزہ تو اس کا اتمام واجب ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ، امام مالک فرماتے ہیں کہ اتمام واجب ہے، امام احمد نے کتاب الصلوۃ میں یہی لکھا لیکن بعض علماء نے کتاب الصلوۃ کے امام احمد کی تالیف ہونے میں اشکال کیا ہے، امام شافعی، امام احمد فرماتے ہیں کہ نفل شروع سے واجب نہیں، پھر امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے یہاں فرق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے یہاں اگر نفل شروع کرنے کے بعد توڑ دی تو مطلقاً قضاء واجب ہے، امام مالک فرماتے ہیں اگر بلا عذر چھوڑا ہے تو اس پر قضاء واجب ہے اور اگر عذر سے چھوڑا ہے تو قضاء واجب نہیں۔

جو اس کے قائل ہیں کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہوتی ہے انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا، طریق استدلال یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے إلا أن تطوع فرمایا، لا سے نفی کر دی تمام صلوات کے وجوب کی

سوائے صلوات خمسہ کے، اور قاعدہ ہے کہ استثناء بعد النفی اثبات کا فائدہ دیتا ہے، مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز واجب نہیں مگر یہ کہ تطوع پڑھو اور تطوع واجب نہیں، اب مطلب ہوا کہ کوئی چیز واجب نہیں الا یہ کہ تطوع شروع کر دو تو واجب ہو جائیگی، یہ علامہ قرطبي نے تقریر کی۔

علامہ طیبی نے جو مسلکا شافعی ہیں اعتراض کیا کہ اصل میں یہ مغالطہ ہے، اصل بات یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمادیا لا، إلا أن تطوّع أي لا يجب عليک شيئ إلا أن أردت أن تطوّع فذلک لک، وقد علم أن التطوع لا يجب فلا يجب شئ أصلا، حافظ ابن حجر نے طیبی کا یہ کلام نقل کر کے کہا: کذا قال، غالبا حافظ ابن حجر کا طیبی کے کلام پر نقد کرنے کی طرف اشارہ ہے، اس لئے کہ علامہ طیبی نے عبارت مقدر مانی اور وہ عبارت قرطبي کی عبارت مقدرہ سے اچھی اور بہتر نہیں، اس لئے کہ علامہ قرطبي نے عبارت نکالی ہے لا يجب عليک شئ إلا أن تطوّع أي تشرع في التطوع فيجب عليک اور طیبی نے دوسری تقدیر لی تو معاملہ الٹا ہو گیا۔

قرطبي کے بیان پر استثناء اصل پر باقی ہے یعنی اتصال مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ من جنس الواجب تھا اور مستثنیٰ بھی من جنس الواجب ہے، تو استثناء کے ماسبق و مالحق مناسب ہیں اور یہ اتصال پر محمول ہے، لفظا بھی ہے کہ دونوں جگہ اتصال ہے، اسی لئے حافظ ابن حجر نے کذا قال کہہ کر چھوڑ دیا، پھر فرمایا کہ مسئلہ اس پر مبنی ہے کہ استثناء متصل ہے یا منقطع، اصل قاعدہ کے پیش نظر اتصال ہے، اس لئے یہ اولی ہے اور جو انفصال کا دعوی کرے وہ قرینہ پیش کرے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ قرینہ انفصال پر موجود ہے، چنانچہ مسلم (۱/۳۶۴) ونسائی میں ہے کہ حضور ﷺ نے روزہ کی نیت کی پھر افطار کر لیا، بخاری میں ہے کہ جویریہؓ نے جمعہ کو روزہ رکھا تو حضور ﷺ نے افطار کرادیا، معلوم ہوا کہ نفل بالشروع واجب نہیں تو إلا أن تطوع کا مطلب وہ ہوا جو علامہ طیبی نے لیا فذالک لک، لیکن حافظ ابن حجر کا استدلال جب درست ہو جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ حضور ﷺ نے بلا عذر افطار فرمایا، نیز افطار کے بعد قضاء نہ کی ہو حالانکہ یہ مشکل ہے، ممکن ہے کہ حضور ﷺ نے عذر سے افطار کیا ہو اور پھر قضاء کر لی ہو، اسی طرح حضرت ﷺ نے افطار کسی وجہ سے کرایا ہو گا لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ روایت میں یہ تصریح نہیں ہے کہ آپؐ نے قضاء کی، اگر قضاء فرمایا ہوتا تو روایت میں تصریح ہوتی لہذا شوافع کا

مدعی قوی معلوم ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اس روایت میں تصریح نہیں قضاء کی لیکن بعض ایسی روایتیں ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ روزہ میں قضاء ہے، وہ روایت موطا، مسند احمد میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ میں اور حفصہؓ روزہ سے تھیں، **فأهديت لنا شاة فأفطرنا فلما دخل علينا رسول الله ﷺ ذكرنا له ذلك، فقال اقضيا يوما مكانه** (سنن ابی داؤد ۳/۲۹۲، والنسائی والترمذی وابن حبان فی صحیحه وقواه ابن حزم، ونصب الرایه ۲/۲۶۶) معلوم ہوا کہ قضاء واجب ہے اور وجوب قضاء فرع ہے وجوب ادا کی تو نفل بالشروع واجب ہوتی ہے، اسی طرح دار قطنی میں ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے روزہ رکھ کر افطار کر لیا تو حضور ﷺ نے قضا کا حکم دیا ہے لکنه واه۔

حافظ ابن حجر نے اس موقع پر حنفیہ پر اعتراض کیا کہ ان کا استدلال روایت سے صحیح نہیں ہے، وجہ اوّل یہ ہے کہ وہ اتمام نفل کو واجب کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ اگر استثناء متصل ہے تو استثناء واجب کا نہیں ہوگا بلکہ فرض کا ہوگا، اس کا جواب ملا علی قاری نے دیا کہ اتمام کو واجب اس لئے کہتے ہیں کہ یہ دلیل ظنی الدلالۃ ہے، اس سے فرض ثابت نہیں ہوتی، دوسرا اعتراض حافظ ابن حجر نے کیا کہ واجب کا استثناء فرض سے منقطع ہے، ملا علی قاری نے جواب دیا کہ واجب فرض عملی ہے تو فرض سے استثناء استثناء متصل ہوا کہ فرض کا فرض سے استثناء کیا۔

حافظ ابن حجر نے تیسرا اعتراض کیا کہ الإستثناء عندهم من النفي ليس للإثبات بل مسكوت عنه یعنی احناف کا مسلک یہ ہے کہ مستثنیٰ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے، یعنی نہ اس پر حکم لگایا جاتا ہے وفاق کا اور نہ خلاف کا، دوسرے دلائل پر موقوف رہتا ہے اگر وفاق ہو تو وہ ثابت اور خلاف ہو تو وہ ثابت، میرا خیال یہ ہے کہ ابن حجر کا اعتراض عقیم الجواب ہے، ملا علی قاری نے مرقاۃ میں اگرچہ جواب دینے کی کوشش کی ہے مگر صحیح یہ ہے کہ کوشش بیکار ہے، استدلال اس سے نہیں ہو سکتا۔

البتہ استدلال کے لئے حنفیہ کے پاس چاروں دلائل ہیں، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماعِ امت، قیاس، چنانچہ کتاب اللہ میں ہے (وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ) عمل ہر عمل خیر کو شامل ہے، سنت رسول بھی بیان کر چکا بحوالۂ مسند احمد وموطا، اور قیاس یہ ہیکہ حج وعمرہ کو اگر کوئی فاسد کر دے تو اسکی قضا ہے ایسے ہی یہاں بھی ہے۔

فریق مخالف نے اعتراض کیا کہ حج پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس میں اگر حج کو فاسد کردے تب بھی ضروری یہ ہے کہ بقیہ احکام حج کو ادا کردے حالانکہ دوسری طاعات کا یہ حکم نہیں ہے، چوتھی دلیل اجماع امت ہے، بعض حضرات نے کبار صحابہ کا اجماع اس پر نقل کیا ہے لیکن شیخ ابن حجر مکی نے فتح الآلہ میں اسپر اعتراض کیا کہ ثبوت کی ضرورت ہے، محض دعوی کافی نہیں، ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ جب اجماع ذکر کیا ہے تو صحیح ہے ابطال کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور سندِ اجماع کتاب اللہ ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ ملا علی قاری کی یہ بات ضعیف ہے اس لئے کہ یہ بعید ہے کہ صحابہ اجماع کریں اور تابعین میں اختلاف ہو۔

وصیام رمضان: اس سے معلوم ہوا کہ رمضان کو بلا شہر استعمال کرنا جائز ہے، اس میں تین قول ہیں (۱) مطلقا بلا شہر استعمال جائز ہے یہ جمہور اور اکثر حنفیہ کا قول ہے (۲) مکروہ، یہ مالکیہ کا مسلک ہے، امام محمد نے مجاہد سے نقل کر کے اختلاف ذکر نہیں کیا، گویا امام محمد کی رائے بھی یہی ہے، اسی لئے حنفیہ کے بعض مشائخ کہتے ہیں کہ یہی صحیح ہے (۳) رمضان بول کر شہر پر قرینہ ہے تو مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہے، ورنہ رمضان جیسا کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم من اسماء اللہ ہے، اسے اختیار کیا ہے امام ابو الطیب بن الباقلانی نے جو مسلکا مالکی اور عقیدۃً اشعری ہیں۔

وذکر له: اس سے معلوم ہوا کہ راوی کو الفاظ نبویہ یاد نہیں، اس لئے لفظ ذکر کردیا معنی یاد نہ رہا۔

الزکوۃ: اس میں دو احتمال ہیں یا زکوۃ وما یجب فیہ اور نصب ونصاب کو ذکر کیا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ صرف یہ بتلایا کہ زکوۃ واجب ہے، رہ گئی تفصیل وہ عمال کے جانے کے بعد معلوم ہوگی، اس پر فرمایا۔

هل عليّ غيرها، فقال لا: اس سے استدلال کیا لیس في المال حق سوی الزکوۃ، اس میں اختلاف ہے کہ زکوۃ کے علاوہ اور کچھ مال میں واجب ہے یا نہیں؟ جمہور فرماتے ہیں کہ لا يجب فيه حق سوى الزكوة لیکن ابن ابی شیبہ نے مجاہد، شعبی سے نقل کیا إن في المال حقا سوى الزكوة دونوں ہی روایت میں ہے، ترمذی میں فاطمہ بنت قیسؓ سے مروی ہے إن في المال حقا سوى الزكوة، ابن ماجہ میں ہے ليس في المال حق سوى الزكوة، امام بیہقی فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب شوافع نے تعلیقات میں روایت ذکر کی ہے، ولم اقف له على

سند، عبد ضعیف کہتا ہے کہ یہ روایت ابن ماجہ میں ہے لیکن بیہقی کو ابن ماجہ نہیں پہونچی، بظاہر جو فرمایا کہ إن في المال حقا اس سے مراد وہ وقتی حقوق ہیں جیسے آدمی کے ذمہ بیوی بچوں کا نفقہ ہے یا بھوک سے کوئی مر رہا ہے تمہارے پاس روٹی ہے تو اسکو دینا واجب ہے۔

أفلح إن صدق: یہاں پر کئی سوالات ہیں (۱) پہلا سوال یہ ہے کہ اس حدیث میں حج کا ذکر نہیں، پھر فلاح کا حکم کیسے لگا دیا؟ اس کے تین جواب ہیں (۱) بعض کہتے ہیں کہ حج اس وقت فرض نہیں ہوا تھا اس لئے کہ اگر یہ آنیوالے ضمام بن ثعلبہؓ تو علی القول الراجح ان کی آمد سن ۵ ہجری میں ہے اور حج کی فرضیت میں مشہور قول سن ۶ ہجری، سن ۹ ہجری، سن ۱۰ ہجری کا ہے، ان میں سے کوئی قول نہیں ہے اگرچہ بعض قول پر واجب تھا جیسا کہ امام رافعی نے سن ۵ ہجری لکھا ہے۔

(۲) ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے ذکر نہ کیا ہو کہ اس آدمی کی حالت کے تحت اس پر حج فرض نہ تھا، اس پر اشکال یہ ہے کہ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اس پر زکوۃ بھی واجب نہ ہو۔

(۳) تیسرا جواب دیا قاضی عیاض نے اور اسکو مہذب طور سے پیش کیا حافظ ابن الصلاح نے، اور امام نووی (ص ۳۰) نے اسے نقل کیا کہ روایات میں اختلاف ہے، کسی میں حج کا ذکر ہے کسی میں ذکر نہیں یہ اختلاف روایت ہے، اسپر شیخ الاسلام ابن تیمیہ الحنبلی الحرانی نے اعتراض کیا کہ اگر یہی بات کہی جائے کہ اختصار عند الروایۃ کیا ہے تو راوی پر اعتماد ہی نہ رہے گا، جہاں ایک روایت پر اختلافِ روایات ہوگا وہاں آدمی پہونچ کر کہہ سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ راوی نے اختصار کیا ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ پھر کیا جواب ہے؟ حافظ ابن تیمیہ نے اس کے دو جواب دئے، ایک جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف اس لئے ہوا کہ ارکان کی فرضیت ایک زمانہ میں نہیں ہوئی تھی بلکہ مختلف زمانہ میں ہوئی جو فرض ہوا اسے ذکر کر دیا، اول فرض شہادتین تھا پھر دو نماز غداۃ وعشی میں فرض ہوئی، پھر لیلۃ المعراج میں پانچ نمازیں فرض ہوئیں، اس کے بعد ہجرت کی اور ہجرت کے دوسرے سال زکوۃ اور روزہ فرض ہوا پھر حج فرض ہوا، حج کی فرضیت میں مشہور قول سن ۶ ہجری کا ہے لیکن حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک سن ۱۰ ہجری راجح ہے تو علی الترتیب فرض ہوا تو جیسے جیسے فرض ہوا اسکو بیان کیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف روایات اختلاف احوال پر مبنی ہے، کبھی فرائضِ ظاہرہ کو بیان فرمایا یعنی صلوۃ وزکوۃ جن کے ترک پر قتال کیا جاتا ہے اور کبھی وہ فرائض ذکر فرمائے جو سائل پر واجب ہیں۔

(۲) دوسرا اشکال یہ ہے کہ اس روایت میں دیگر شرائع وارکان کا ذکر نہیں حالانکہ اور بہت سے امور شریعت میں واجب ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ (۱) وہ امور اس وقت فرض نہیں ہوئے تھے (۲) یہ اختلاف اشخاص پر محمول ہے جس پر جو فرض تھا وہ بیان کر دیا (۳) یا جب جو فرض و مشروع ہوا اس کا تذکرہ کر دیا، ابن تیمیہ کے دونوں جواب یہاں چل سکتے ہیں۔

(۳) تیسرا اشکال یہ ہے کہ اس روایت میں منہیات کا ذکر نہیں، اس کا ایک جواب علامہ ابن بطال نے دیا کہ یہ واقعہ منہیات کے حکم نازل ہونے سے قبل کا ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ابن بطال ہی کہتے ہیں کہ یہ ضمام کا قصہ ہے اور وہ سن ۵ ہجری میں آئے تھے تو کیا تب تک منہیات حرام نہیں ہوئی تھی۔

دوسرا جواب قاضی عیاض اور حافظ ابن حجر نے دیا کہ اسی روایت کے بعض طرق میں ہے فأخبره بشرائع الإسلام چنانچہ (ص ۲۵۴) پر روایت ہے، اس میں عموم ہے، اس پر علامہ ابو عبداللہ الابی شارح مسلم نے اعتراض کیا کہ شرائع اسلام سے وہی شرائع مراد ہیں جن کا ذکر اولا ہوا سب شرائع مراد نہیں تو معہود شرائع مراد ہیں۔

(۴) چوتھا اشکال یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اس شخص کو لا أزید علی هذا و لا أنقص پر أفلح فرمایا، سوال یہ ہے کہ کیسے فلاح ہو گئی، اس سے تو لازم آئے گا کہ سنتوں کے ترک پر لوگوں کو جسارت ہو البتہ نقص نہ کرنے پر فلاح کا ترتب ظاہر ہے، علماء نے اس کے مختلف جوابات دئے۔

(۱) پہلا جواب یہ ہے کہ افلح کا تعلق نقص سے ہے کم نہ کیا تو فلاح ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ اس کا تعلق دونوں سے ہے۔

(۲) دوسرا جواب امام نووی نے دیا کہ جو فرائض میں کمی نہ کرے اور اسپر زیادتی نہ کرے اسکو پورا پورا ادا کرے وہ یقینا مفلح ہے، اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ جو زیادہ نہ کرے اسکو فلاح نہیں بلکہ اسکو بدرجۂ اولی فلاح ہے، حاصل یہ ہے کہ اس پر دوام کرے تو فلاح ضروری ہے۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ نفس فرائض کی ادائیگی پر آدمی کو فلاح ہو جائیگی لیکن ترک سنت سے مسئ اور قابل ملامت ہو گا۔

(۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ اس آدمی نے جو کہا لا أزيد ولا أنقص اس کا مطلب یہ ہے کہ پورے طور سے اسے قبول کرتا ہوں، گویا پورے طور سے قبول کرنے کو لا أزيد ولا أنقص کہتے ہیں یعنی پورا کرینگے اور پورے طور سے مانینگے، یہ جواب علامہ طیبیؒ کا ہے۔

(۵) علامہ ابن منیرؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ یہ آدمی مبلغ ہونے کی حیثیت سے کہے کہ تبلیغ میں کمی زیادتی نہیں کرونگا۔

(۶) ممکن ہے کہ اس کا مقصد یہ ہو کہ رکعات وغیرہ میں کمی زیادتی نہیں کرونگا۔

لیکن ان اخیر کے تین جواب پر اشکال یہ ہے کہ اسی کو امام بخاری نے (ص ۲۵۴) پر نقل کیا وہاں لا أتطوع واقع ہے، لا أتطوع ولا أنقص ہے، اس سے معلوم ہوا کہ نفی تطوع کی مقصود ہے، تبلیغ وغیرہ میں زیادۃ ونقص کی نفی نہیں، مگر اس پر اعتراض یہ ہے کہ امام مالک کی روایت میں لا أزيد ولا أنقص ہے اور اسماعیلی کی روایت میں لا أتطوع ہے تو مالک اور غیر مالک کی روایت میں تعارض ہے، اور تعارض کے وقت امام مالک کی روایت اولی وارجح واقدم ہوگی، اب الروایات تفسر بعضها بعضا کے قبیل سے کوئی کہے کہ اسماعیلی کی روایت تفسیر ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اسماعیلی نے روایت بالمعنی کیا ہو۔

(۷) ساتواں جواب، مطلب یہ ہے کہ اپنی طرف سے کوئی کمی نہیں کرونگا۔

(۸) آٹھواں جواب یہ ہے کہ یہ جب کہا جب نوافل وغیرہ کی مشروعیت نہ ہوئی تھی، مگر یہ بھی بعید ہے۔

(۹) نواں جواب یہ ہے کہ اس کہنے سے سنن ونوافل کی نفی لازم نہیں آتی ہے وہ تو تابع ہے، اس میں وہی لا أتطوع کی روایت سے اشکال ہوگا، الا ان يقال کہ لا أتطوع کی روایت روایت بالمعنی ہے، یہیں سے پانچواں اشکال حل ہوا جو بعض نے کہا کہ اس سے ترکِ سنت کا جواز معلوم ہوا، جواب اخذ کرلو۔

(۱۰) دسواں جواب یہ ہے کہ یہاں حضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ آدمی مفلح ہے اگر سچا ہے، مقصد یہ ہے کہ اگر پورے طور سے فرائض کو بشرائطها وواجباتها وارکانها ادا کرے تب حق ادا ہوگا اور جب حق ادا کریگا تو

حضرت حق سبحانہ کی طرف سے اس کا حق ملے گا، وبعض الأجوبة مقاربة.

أفلح: مسلم میں ہے أفلح وأبيه إن صدق، اس پر اشکال یہ ہے کہ حضرت رسول اکرم ﷺ فرماتے ہیں لاتحلفوا بآبائكم ولا بالطواغيت، ایک روایت میں ہے من حلف لغير الله فقد أشرک تو حضور ﷺ نے باپ کی قسم کیسے کھائی؟ اس کے چھ جواب ہیں، انشاء اللہ۔

(۱) حضرت رسول پاک ﷺ نے یہ قسم قبل الممانعت کھائی ہے، اسی کو بعض نے تعبیر کر دیا کہ یہ حلف منسوخ ہو چکا ہے، علامہ فضل اللہ تورپشتی حنفی نے اعتراض کیا کہ منسوخ کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ منسوخیت چاہتی ہے کہ یہ امر اول سے مشروع ہو حالانکہ شریعت میں وہ امر مشروع ہے جو توحید کے اور اللہ کی ربوبیت کے خلاف نہ ہو، شریعت میں توحید کی تنزیہ شوائب شرک سے ضروری ہے اور غیر اللہ کی قسم میں یہ شبہ پایا جاتا ہے، اس لئے کہ محلوف بہ کو معظم سمجھ کر قسم کھائی جاتی ہے اور غیر اللہ کی ایسی تعظیم جو اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہو جائز نہیں، اب سوال یہ ہے کہ پھر حضور ﷺ کی یہ قسم کس بات پر ہے؟

(۲) علامہ فضل اللہ تورپشتی فرماتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ اہل عرب بسا اوقات اپنے کلام میں قسم کو استعمال کرتے ہیں بطور دعامہ کے یعنی حسن پیدا کرنے کے لئے، ورنہ حقیقی قسم مراد نہیں، فرمایا کہ ظاہر یہ ہے کہ حضور ﷺ سے یہ بات قبل الممانعت صادر ہوئی، اب یہاں بھی کہو کہ تورپشتی نے اعتراف کر لیا تو جو ممانعت سے قبل ہوا وہ منسوخ ہوا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غلط ہے، تورپشتی نے قسم ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ یہ دعامة یعنی وصلة الکلام کے طور پر ہے، اس لئے یہ اور چیز ہے مگر اس میں بھی صورت حلف ہے اس لئے نہ کیا۔

(۳) تیسرا جواب حسن چلپی نے حاشیہ مطول میں دیا کہ یہ قسم صوری ہے جو تاکید کے لئے پیش کی، قسم شرعی مراد نہیں ہے، راجع رد المحتار (۱/ ۱۳) یہ جواب تورپشتی کے جواب کے قریب قریب ہے۔

(۴) چوتھا جواب بعض حضرات نے دیا کہ حضرت ﷺ اس حکم سے مخصوص ہیں اور ممانعت غیر نبی کے حق میں ہے، لیکن ضرورت اس کی ہے کہ یہ معلوم ہو کہ اس پر قرینہ ہے، ممکن ہے کہ قرینہ منع کی روایت ہے، اس کا تعلق امت سے ہے اور تعظیم کا شبہ حضور ﷺ میں نہیں ہے۔

(۵) یہاں پر وأبيه کے قبل واو کے بعد محلوف بہ محذوف ہے، أي ورب أبيه۔

(۶) چھٹا جواب بعض نے یہ دیا کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے، یہ جواب علامہ شہاب الدین قرافی نے دیا ہے، اس لئے کہ مؤطا میں یہ لفظ نہیں ہے، اس سے سمجھے کہ روایت صحیح نہیں ہے حالانکہ مسلم میں ہے۔

(۷) امام ابو القاسم سہیلی نے بعض مشائخ سے نقل کیا کہ یہ لفظ واللہ تھا اصل میں، نسخوں کی کتابت پر وأبیہ بن گیا، لیکن علامہ قرطبی نے اسے رد کیا کہ پھر تو روایات پر اور راویوں پر اعتماد ووثوق اٹھ جائے گا، ہر جگہ یہ احتمال ہو سکتا ہے۔

(ص ۱۲) باب اتباع الجنائز من الإيمان

حَدَّثنا أَحْمَدُ بن عَبْد الله بن عَليٍّ الْمَنْجُوفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا رَوْحٌ قَالَ: حَدَّثنا عَوْفٌ عَنِ الْحَسَنِ وَمُحمَّد عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: مَنِ اتَّبعَ جَنَازَةَ مُسْلِمٍ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا وَكَانَ مَعَهُ حَتَّى يُصَلِّي عَلَيْهَا وَيَفْرُغَ مِنْ دَفْنِهَا فَإِنَّه يَرْجِعُ مِنَ الأَجْرِ بِقِيرَاطَيْنِ، كُلُّ قِيرَاطٍ مِثْلُ أُحُدٍ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهَا ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ تُدْفَنَ فَإِنَّهُ يَرْجِعُ بِقِيرَاط.

تَابَعَهُ عُثْمَانُ الْمُؤَذِّنُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ نَحْوَهُ.

ترجمہ: باب، جنازے کے ساتھ چلنا داخل ایمان ہے۔

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ایمان کے تقاضے سے ثواب کی امید رکھتے ہوئے مسلم کے جنازے کے ساتھ ساتھ چلے اور نماز و دفن سے فراغت تک اسی کے ساتھ رہے تو وہ اجر کے دو قیراط لیکر واپس ہوگا، ہر قیراط جبل احد کے برابر ہوگا اور جو شخص نماز کے بعد ہی دفن سے قبل واپس آگیا وہ صرف ایک قیراط کا مستحق ہوگا، عثمان موذن نے اس کی متابعت کی فرمایا کہ عوف نے حضرت ابو ہریرہ سے بواسطہ محمد بن سیرین رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی جیسی روایت کی ہے۔

تشریح: مصنف امام اکثر ان شعب ایمانیہ اور معظم الابواب ایمانیہ کے بیان سے فارغ ہوگئے جو روایات میں ملے، اب یہ بتلاتے ہیں کہ اتباع جنائز ایمان سے ہے، اسکو اس لئے مؤخر کیا کہ یہ آخری عمل ہے جو دنیا میں انسان کے ساتھ پیش آتا ہے، غرض ترجمہ ظاہری یہ ہے کہ امام بتاتے ہیں کہ جیسے اور شعب ایمانیہ

ایمان میں داخل ہیں ایسے ہی یہ بھی داخل ہے، استدلال من اتبع جنازۃ مسلم الخ سے کیا، طریق استدلال یہ ہے کہ آثار ایمان پر ایمان کا اطلاق کیا کہ اثر سے مؤثر کا تعلق شدید ہے، اس لئے اطلاق جائز ہے۔

اور ممکن ہے کہ تعبیر من اتبع جنازۃ مسلم میں اتباع جنائز ایمان سے کی ہو جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب سے باب قیام لیلۃ القدر میں نقل کر چکا، اب اتباع جنائز ایمان میں داخل ہو جائے گا۔

حافظ ابن حجرؒ نے اشکال کیا کہ امام بخاری نے اس کے بعد باب الخمس کیوں مقرر کیا؟ پھر فرمایا کہ اس کی دو وجہ بیان کرینگے، حافظ نے کہدیا کہ بیان کرینگے لیکن فتح الباری میں نہ مجھ کو ملا نہ میرے شیخ کو، بندہ کے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ اولا شہداء کو دفن کیا جاتا ہے، اس کے بعد غنیمت تقسیم کی جاتی ہے اور اس کا خمس نکالا جاتا ہے اسی لئے اولا اتباع جنائز ذکر فرمایا اس کے بعد اداء خمس کو۔

عن الحسن و محمد: یہ حسن بن ابی الحسن بصری ہیں اور محمد یہ محمد بن سیرین ہیں، دونوں ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں، محمد بن سیرین کا سماع ابو ہریرہؓ سے ثابت ہے لیکن حسن بصری کا سماع جمہور کے نزدیک ثابت نہیں البتہ طبرانی کے نزدیک ثابت ہے، تو محمد بن سیرین کی روایت متصل اور حسن کی روایت مرسل ہو گی، اب سوال یہ ہے کہ حسن کی روایت کیوں ذکر کی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا اعتماد محمد بن سیرین کی روایت پر ہے چونکہ انہوں نے استاد ہی سے اسی طرح سنا اس لئے دونوں کو ذکر کر دیا۔

اتبع: یہ لفظ مشیر ہے اس مسئلہ کی طرف جسکو حنفیہ نے اختیار کیا کہ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک آگے چلنا افضل ہے، اور امام مالک و احمد کے نزدیک راکب کو خلف الجنازۃ اور ماشی کو امام الجنازۃ چلنا افضل ہے، سفیان ثوری نے سب کو مساوی کہہ دیا۔

اس پر اعتراض یہ ہے کہ لفظ اتباع کا استعمال پیچھے چلنے سے اعم ہے، جو جا رہا ہو اور کوئی اس کے پیچھے جائے تو اتباع ہے اور کوئی ساتھ مل گیا راستہ میں اسے بھی اتباع کہتے ہیں لہذا استدلال ضعیف ہے، لیکن جیسا کہ بتلا چکا کہ اتباع سے تبعیت مستفاد ہوتی ہے اس لئے کہتے ہیں کہ یہ روایت اقرب الی الحنفیہ ہے۔

یصلی: معروف و مجہول دونوں جائز ہیں۔

قیراطین: تثنیہ ہے قیراط کا، قیراط اکثر بلاد میں دینار کا بیسواں حصہ ہوتا ہے، بعض بلاد میں چوبیسواں

حصہ، مگر یہ مراد نہیں ہے بلکہ حضور ﷺ نے مقدار بتادی مثل أحد، یہ کم درجہ کی تمثیل ہے ورنہ تو ہزار درجہ افضل ہے، ایک مرتبہ سبحان اللہ وغیرہ کہنا احد سے افضل ہے، مقصد یہ ہے کہ خوب ثواب ملیگا۔

باقی یہ ہے کہ دو قیراط کس پر مرتب ہے، روایت سے معلوم ہوا کہ نماز ایک قیراط کا ذریعہ اور دفن میں شرکت دوسرے قیراط کا ذریعہ ہے، بعض شراح نے بعض روایت سے سمجھا کہ نماز میں ایک قیراط اور دفن میں شرکت دو قیراط کا ذریعہ ہے تو تین قیراط ہوئے مگر یہ صحیح نہیں، یہاں قیراط سے یہ مراد ہے کہ جبل احد کے برابر ثواب ملیگا اور کتے کے اندر قیراط میں نقص سے مراد دوسرا قیراط ہے، وہاں نقص کا ادنی درجہ مراد ہوتا ہے

تابعه عثمان: یہ ذکر کرکے اشارہ کیا کہ اس میں اعتماد محمد بن سیرین کے طریق پر ہے، حسن بصری کے طریق پر نہیں جو مرسل ہے، واللہ اعلم۔

(ص ۱۲) باب خوف المؤمن أن يحبط عمله وهو لا يشعر

وقال إبراهيم التيمي: ما عرضت قولي على عملي إلا خشيت أن أكون مكذبا. وقال ابن أبي مليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه، ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل.

ويذكر عن الحسن: ما خافه إلا مؤمن، ولا أمنه إلا منافق.

وما يحذر من الإصرار على التقاتل والعصيان من غير توبة، لقول الله تعالى: ﴿وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بن عرْعَرَةَ قَالَ: حدَّثَنا شعْبَةُ عَنْ زُبَيْد قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا وَائِلٍ عَنِ الْمُرْجِئَةِ فَقَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بن سَعِيد حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بن جَعْفَرٍ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَادَةُ بن الصَّامت أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ خَرَجَ يُخْبِرُ بِلَيْلَةِ الْقَدْرِ فَتَلَاحَى رَجُلَانِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ: إِنِّي خَرَجْتُ لِأُخْبِرَكُمْ بِلَيْلَةِ الْقَدْرِ وَإِنَّهُ تَلَاحَى فُلَانٌ وَفُلَانٌ فَرُفِعَتْ وَعَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَكُمْ

اَلْتَمِسُوهَا فِي السَّبْعِ وَالتِّسْعِ وَالْخَمْسِ.

ترجمہ: باب، مومن کو بے شعوری میں حبط اعمال سے ڈرنا چاہئے، حضرت ابراہیم تیمی نے فرمایا کہ میں نے جب بھی اپنے قول کا عمل سے تقابل کیا تو یہ خوف ہوا کہ کہیں میری تکذیب نہ کی جائے اور ابن ابی ملیکہ نے فرمایا کہ میری ملاقات تیس اصحاب کرام سے ہوئی ہے، ان میں سے ہر صحابی اپنے بارے میں نفاق سے خائف تھا، ان میں سے کوئی یہ نہ کہتا تھا کہ میرا ایمان جبرئیل ومیکائیل جیسا ہے اور حضرت حسن بصری سے منقول ہے کہ نفاق سے نہیں ڈرتا ہے مگر مومن، اور نفاق سے بے فکر نہیں رہتا ہے مگر منافق اور اس باب میں ان چیزوں کا بھی بیان ہے جن سے ڈرایا جاتا ہے یعنی باہمی جنگ اور گناہوں پر بغیر توبہ کے اصرار کرنا کیوں کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ لوگ جان بوجھ کر گناہوں پر اصرار نہیں کرتے۔

زبید سے روایت ہے کہ میں نے ابووائل سے مرجیہ کے بارے میں دریافت کیا انہوں نے فرمایا کہ مجھ سے حضرت عبداللہ بن مسعود نے یہ حدیث بیان کی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کو گالی دینا فسق ہے اور اس سے قتال کرنا کفر ہے۔

حضرت انس سے روایت ہے حضرت عبادہ بن صامت نے فرمایا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ القدر کی خبر دینے کے لئے باہر تشریف لائے، مسلمانوں ہی میں دو آدمی باہم جھگڑنے لگے، آپ نے فرمایا کہ میں تمہیں لیلۃ القدر کی خبر دینے کے لئے آیا تھا، فلاں فلاں جھگڑنے لگے، اس لئے وہ میرے سینے سے نکال لی گئی، اور شاید تمہارے لئے ایسا ہی بہتر ہو، اسے سات، نو اور پانچ میں تلاش کرو۔

تشریح: امام بخاری نے اس باب میں دو ترجمے ذکر کئے ہیں، اوّل باب **خوف المؤمن أن یحبط عمله** اور دوسرا **وما یحذر من الإصرار علی التقاتل والعصیان من غیر توبة**، امام بخاری نے اول ترجمہ کے بعد مناسب آثار ذکر کئے اور دوسرے ترجمہ کے بعد اس کے مناسب آیت ذکر کی ہے اور پھر دو روایت ذکر کی ہے، اول روایت کا تعلق دوسرے جزء سے، ثانی روایت کا تعلق اول سے ہے۔

اس ترجمہ کے متعلق تجزیہ کے بعد چند باتیں بیان کرنی ہیں (۱) پہلی بات یہ ہے کہ ماسبق سے اس کا کیا تعلق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے ما قبل میں حدیث ذکر کی اور اس پر ترجمہ ذکر کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اتباعِ جنائز ایمان سے ہے۔

مگر یہ جب ہے جبکہ آدمی پورے طور سے اخلاص کے ساتھ اللہ کے لئے کرے، جب آدمی عمل کرتا ہے

تو گاہے مقصود رضاء حق ہوتا ہے اور گاہے میت والوں کی خاطر داری ہوتی ہے، اور کبھی تو مقصود عبادت ہوتی ہے اور ساتھ ہی خاطر داری کی نیت ہوتی ہے، امام بخاری نے ابوہریرہؓ کی روایت باب اتباع الجنائز من الإیمان میں ذکر کر کے اشارہ کیا کہ جو اتباع اللہ کے یہاں محبوب ہے وہ وہ اتباع ہے جس میں اللہ سبحانہ وتعالی کی رضاء ہو، گویا یہ موقوف ہے اس پر کہ احتساب سے کرے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی نیت خالص کرتا ہے لیکن بعض امور ایسے پیش آتے ہیں کہ جس کی طرف التفات نہیں ہوتا اور اس کے عمل کو برباد کر دیتے ہیں، اس لئے امام بخاری نے یہ باب مقرر کیا اور متنبہ کیا کہ ایسی چیزوں سے بچے جو حبط اعمال کر دے۔

(۲) جیسا کہ ابھی بیان کر چکا کہ ترجمہ میں دو جزء ہیں، دونوں ترجمہ سے امام بخاری مرجیہ کی تردید کرتے ہیں، خاصۃ اب تک ابواب میں مرجیہ کی تردید بھی تھی اور ساتھ ہی ساتھ خوارج کی بھی تردید تھی، اس باب سے مستقل طور سے مرجیہ کی تردید کرتے ہیں، ان کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان تصدیق کا نام ہے پھر معصیت مضر نہیں اور عاصی و مطیع دونوں کا ایمان برابر ہے، تو اب یہ جو دعوی کیا کہ ایمان کے اندر معاصی کسی درجہ میں ضرر انداز نہیں، ان کا دعوی غلط تھا، امام بخاری نے باب قائم کر کے بتلا دیا کہ انسان کے اعمال کو مضرت پہونچے گی، اس لئے مومن کو ڈرتے رہنا چاہئے کہ کہیں اس کا عمل حبط نہ ہو جائے، اسی طرح آگے کا ترجمہ مقرر کیا، اس کا بھی مقصد یہ ہے کہ معاصی پر اصرار کرنے کی صورت میں خطرہ ہے کہ اس کا ایمان نہ کھو دے۔

اصل میں مرجیہ نے یہ سمجھ لیا کہ ایمان قلب مؤمن میں ہے اور ایمان کے ساتھ کوئی جہنم میں نہیں جا سکتا اس لئے کہ اگر مومن جہنم میں جائے گا تو ایمان بھی جہنم میں جائے گا اور ایمان جہنم میں نہیں جا سکتا لہذا مؤمن بھی نہیں جا سکتا، اس سے معلوم ہوا کہ معاصی سے ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی ضرر نہیں۔

لیکن یہ سمجھ لو کہ بعض وقت معصیت کرتے کرتے دل پر ظلمت چھا جاتی ہے اور ایمان کی اہمیت آہستہ آہستہ نہیں رہتی اور تصدیق باطنی فوت ہو جاتی ہے، اور اگر ایسی صورت ہو کہ عصیان کی حالت میں موت واقع ہو تو گو تصدیق باطنی ہے مگر کیا اشکال ہے کہ جہنم میں جائے اور اس کے ایمان کو باہر نکال دیا جائے جیسا کہ ترمذی اور ابوداؤد میں ہے کہ بندہ جب زنا کرتا ہے تو ایمان اس سے نکل کر اس کے اوپر سایہ فگن ہو جاتا ہے، پھر جب زنا سے الگ ہو جاتا ہے تو ایمان اس کی طرف لوٹ جاتا ہے، ایسے ہی معصیت کے ساتھ سزا بھگتے گا جب

آئے گا تو پھر ایمان بھی آجائے گا۔

ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مومن اپنی معصیت کی وجہ سے ایمان کے ساتھ جہنم میں جائے لیکن قلب جو محل ایمان ہے وہ عذاب سے محفوظ رہے اور عذاب کا اثر بدن پر ہو، اور معتزلہ کو یہ خلجان ہے کہ معصیت سے اس کی تصدیق پر بھی اثر ہو گا تو تصدیق ہی غائب پھر ایمان کہاں رہا؟ بھائی! اثر انداز ہونا مسلم ہے لیکن اس کی وجہ سے ایمان منعدم ہو جائے یہ ممکن نہیں، اس کے مشاہدات کالعیان ہیں کہ آدمی معصیت کرتا ہے لیکن اللہ ورسول کے سلسلہ میں گستاخی نہیں کرتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اللہ پر ایمان ہے حضور ﷺ پر ایمان ہے، وہ مالک کو مانتا ہے اسی لئے اس پر جان قربان کرنیکے لئے تیار ہو جاتا ہے۔

بخاری کے متعلق بعض نے کہہ دیا کہ اس ترجمہ سے احباطیہ کی تائید ہوتی ہے، یہ فرقۂ خوارج و معتزلہ ہیں جو قائل ہیں کہ معصیت اس کے ایمان کو حبط کر دیگی، جسکا نتیجہ یہ ہے کہ ایمان سے نکل جائے گا لیکن امام بخاری کا مقصد حبط سے حبط عمل بمعنی ایجاد کفر نہیں ہے بلکہ ابطال ثواب ہے۔

قاضی ابن العربی فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ احباط کی دو قسمیں ہیں، ایک احباطِ ابطال جیسے ایمان میں آکر کفر چلا جاتا ہے، (جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ) اسی طرح اس کا عکس ہو کہ کفر کی وجہ سے ایمان زائل ہو جاتا ہے، کفر کی ناپاکی کے ساتھ ایمان کی پاکی باقی نہیں رہتی، دوسرا احباطِ موازنہ ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے طاعت کی اور جرائم کا بھی ارتکاب کیا، اب قیامت میں جب اعمال کا وزن ہو گا تو ایک جانب سیئات اور ایک جانب حسنات ہونگی، اگر حسنات کا پلہ بھاری ہو گا تو مفلح ہے ورنہ خاسر ہے، اب حق تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہے کہ معاف کر دیں تو جنت میں جائے گا، مگر اتنی دیر توقف اس کے لئے ابطال ہے، اگر معافی نہ ہوئی اور فیصلہ ہو گیا تو جہنم میں جائے گا اور ایک مدت کے بعد نکلیگا پھر ثواب ملیگا، اتنے دن تک اعمال سے کوئی فائدہ نہ ہوا تو یہ بھی ایک قسم کا احباط ہے، تو جب احباط کے مختلف مراتب مراد ہیں تو یہاں احباط بالمعنی الاول مراد نہیں ہے، بلکہ احباط موازنہ مراد ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام بخاری نے اس سے احباطیہ کی تائید نہیں کی ہے کما زعم البعض، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وهو لا يشعر: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بسا اوقات آدمی ایسے اعمال کرتا ہے جو عمل صالح کو حبط کر دیتے ہیں اور پتہ بھی نہیں چلتا، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ آدمی کسی معصیت کو چھوٹا سمجھ کر قصداً ارتکاب کرتا ہے لیکن اس کا اثر اتنا سخت ہوتا ہے کہ زائل نہیں ہوتا ہے اس لئے کسی گناہ کو آدمی حقیر نہ سمجھے وہ ایمان کو برباد کر دے گا، اور قاعدہ ہے **المعاصي بريد المعاصي و المعاصي بريد الكفر** اس سے معلوم ہوا کہ بسا اوقات نادانی میں بھی آدمی کا عمل ضائع ہو جاتا ہے اور ایمان بھی نادانی میں جاتا رہتا ہے، لیکن امام نووی فرماتے ہیں کہ یہاں احباط سے مراد نقصان ایمان اور بعض عبادات کا حبط مراد ہے کفر مراد نہیں، اس لئے کہ آدمی اعتقاد کے بدلنے یا دانستہ طور پر ایسا کام کرنے سے جو کفر کو واجب کرتا ہے کافر ہوتا ہے۔

علامہ کرمانی (۱/۱۸٦) کہتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک اگرچہ لا علمی ہی سے ہو کلمۂ کفر کہنے اور موجب کفر کے ارتکاب کرنے سے کافر ہو جاتا ہے، صاحب بحر نے لکھا ہے کہ جان بوجھ کر کفر وغیرہ کی بات کرے تو کافر ہوگا اور اگر نادانی سے کہے تو اختلاف ہے، بعض اس کی تکفیر کے قائل ہیں بعض نہیں ہیں۔

وقال إبراهيم التيمي: یہاں تین باتیں ہیں (۱) پہلی بات یہ ہے کہ ابراہیم تیمی کا یہ اثر تاریخ کبیر (۱/۳۳۵ ق) میں روایت کیا ہے ابراہیم بن یزید کے ترجمہ میں اور امام احمد نے کتاب الزھد (ص ۳٦۳) میں روایت کیا ہے۔

(۲) دوسری بات، **ما عرضت قولي على عملي أن أكون مكذباً** میں مکذباً مفعول کے وزن پر یا فاعل کے وزن پر ہے، اگر مفعول کے وزن پر ہے تو معنی یہ ہے کہ جب بھی کوئی بات کہتا ہوں اور پھر کوئی عمل کرتا ہوں تو اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں میرا عمل قول کے مخالف نہ ہو اور لوگ میری تکذیب شروع کر دیں کہ منبر و محراب پر تو لمبی چوڑی تقریر کر دی اور عمل کا نمبر آیا تو صفر رہے۔ چوں بخلوت در رسند آن کار دیگری کنند۔

اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ میرا عمل تکذیب کر دے میرے قول کی تو مکذَّب ہو جاؤں گا۔

اور اگر مکذِبا اسم فاعل کا صیغہ ہے تو مطلب یہ ہے کہ خوف ہے کہ کہیں (**لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ أَنْ تَقُولُوا مَالَا تَفْعَلُونَ**) میں داخل ہو جاؤں۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ ابراہیم تیمی نے یہ کیوں کہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واعظ تھے، جب وعظ کہتے تھے تو یہ خوف ہوتا تھا کہ کہیں میں خود اس کا خلاف نہ کرلوں۔

اب سوال یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد اس سے کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ امام بخاری بتاتے ہیں کہ مومن انسان کو خائف رہنا چاہئے کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کا عمل باطل ہو جائے جیسے ابراہیم تیمی کو ہر وقت یہ خوف لگا رہتا تھا، واللہ اعلم۔

و قال ابن أبي مليكة: اس اثر میں چند باتیں ہیں (ا) یہ اثر امام بخاری نے تاریخ میں موصولا روایت کیا ہے، یہاں تیس مذکور ہے، کتب تواریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن ابی ملیکہ کو کبار صحابہ حضرت عائشہؓ، اسماءؓ، ام سلمہؓ، ابوہریرہؓ، مسور بن مخرمہؓ، عقبہ بن حارثؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، ابن زبیرؓ، ابن عمرو بن العاصؓ سے لقاء ہے اور زمانہ کے لحاظ سے حضرت علیؓ، سعد ابن ابی وقاصؓ کو بھی پایا ہے۔

كلهم يخاف النفاق: یہ حضرات بہت متورع و پرہیز گار تھے ہر ہر عمل میں خائف رہتے تھے، یہ غایت درجہ ورع کی بات ہے، علامہ ابن بطال فرماتے ہیں کہ چونکہ ان صحابہ نے ایسا زمانہ پایا جس میں نامناسب باتیں رہتی تھیں، کبھی جان وغیرہ کے خوف سے یا فتنہ کے خوف سے کوئی نکیر نہ کرتے تھے، اس لئے اندیشہ تھا کہ کہیں ہماری یہ خاموشی مداہنت فی الدین میں نہ داخل ہو جائے۔

ما منهم أحد يقول إني على إيمان جبرئيل: مطلب یہ ہے کہ وہ حضرات ایمان کے سلسلہ میں خائف تھے نفاق سے اور اگر ان کو خوف نہ ہوتا تو وہ کہہ سکتے تھے کہ ہمارا ایمان جبرئیل میکائیل جیسا ہے، ان کو خطرہ نہیں ایسا ہی ہم کو بھی خطرہ نہیں حالانکہ خطرہ تھا، اس سے معلوم ہوا کہ وہ لوگ ایمان میں کمی زیادتی کے قائل تھے ورنہ پھر خوف کس چیز کا تھا۔

بعض لوگوں نے کہا کہ اس سے امام بخاری اشارہ کرتے ہیں ابو حنیفہ کے قول **إيماني كإيمان جبرئيل ولا أقول مثل إيمان جبرئيل** کی طرف جس کو صاحب بحر نے ذکر کیا ہے اس کی تردید کی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مشائخ احناف نے نقل کیا ہے لیکن سند نہیں اس لئے امام ابو حنیفہ سے ثبوت دشوار ہے، امام محمد کی طرف منسوب کر کے خلاصۃ الفتاوی میں ہے، **إني أكره أن يقول الرجل إيماني كإيمان**

جبرئيل ولكن يقول آمنت بما آمن به جبرئيل، كذا نقله القاري في شرح الفقه الأكبر (ص ۱۰۴)، حافظ ذھبی نے تذکرۃ الحفاظ میں علی بن الجعد سے روایت کیا ہے کہ امام ابویوسف نے فرمایا من قال إيماني كإيمان جبرئيل فهو صاحب بدعة، اس لئے محمد بن الحسن سے انکار خلاصہ میں اور امام ابویوسف سے انکار ذھبی نے نقل کیا ہے اور علامہ ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی (۴۱/۱۳) میں بعض حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف و محمد بن الحسن، إيماني كإيمان جبرئيل و ميكائيل کہنا مکروہ سمجھتے تھے، قال محمد بن الحسن لأنهم أفضل يقينا، اسی طرح إيماني كإيمان أبي بكر بھی مکروہ ہے بلکہ اسی طرح کہے آمنت بما آمن به جبرئيل وأبو بكر.

میں یہ کہتاہوں یہ سارا مضمون فقیہ ابواللیث سمرقندی نے نقل کیا ہے اور اگر مان لیں کہ امام ابوحنیفہ نے یہ فرمایاہے تو سن لو کہ امام ابوحنیفہ سے حضرت علامہ شامی نے (۲/۷۴۴) تین قول نقل کئے ہیں (۱) اوّل قول جو صاحب بحر الرائق نے نقل کیا ايماني كايمان جبرئيل ولا اقول مثل ايمان جبرئيل (۲) خلاصہ میں ہے إني أكره أن يقول الرجل إيماني كإيمان جبرئيل ولكن يقول آمنت بما آمن به جبرئيل (۳) کتاب العالم والمتعلم میں امام ابوحنیفہ سے مروی ہے، إيماننا مثل إيمان الملائكة لأنا آمنّا بوحدانية الله تعالى وربوبيته وقدرته وما جاء من عند الله تعالى بمثل ما أقرّت به الملائكة وصدّقت به الأنبياء والرسل فمن ههنا إيماننا مثل إيمانهم لأنا آمنّا بكل ما آمنت به الملائكة مما عاينت من عجائب الله تعالى ولم نعاينه نحن ولهم بعد ذلك فضائل في الثواب، بظاہر ان تینوں اقوال میں تخالف ہے، علامہ ابن کمال باشاہ نے ان اقوال سے متعلق مستقل رسالہ لکھا اور ان کے محامل لکھے ہیں، علامہ شامی نے ان محامل کو مختصر طور سے رد المحتار کی کتاب الطلاق میں نقل کیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اوّل جملہ علماء کے لئے ہے کہ کاف تشبیہ ذات کے لئے ہے اور مثل تشبیہ فی الصفات میں مستعمل ہوتی ہے، تو ذات کے اعتبار سے ایمان ان جیسا ہے لیکن صفات میں ان جیسا نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ معاصی سے پاک ہیں ان کو حق تعالی سے قرب لاحق ہے اور دوسرا نمبر جاہل نادان کے واسطے ہے، اسی لئے ان يقول الرجل فرمایا، ممکن ہے کہ وہ مشابہت فی الصفات سے غلطی کرے، اس لئے اس طور سے کہے، اور

تیسرے جملہ میں تو مؤمن بہ کو واضح کر دیا کہ مؤمن بہ کے اعتبار سے ہے، جن پر ملائکہ ایمان لائیں ان پر انسان کو بھی ایمان لانا چاہئے جیسے ایمان بالرسل، رؤیت باری وغیرہ، پھر فضیلت کی آگے تصریح کی کہ ملائکہ کو فضیلت حاصل ہے، اس لئے تفصیل سے ان اقوال کو دیکھے تو امام ابو حنیفہ پر کوئی اعتراض نہیں۔

بالفرض مان لیں کہ امام ابو حنیفہ واقعۃً اپنے ایمان کو تشبیہ دیتے ہیں ایمان جبرئیل سے تو مختلف محامل ہیں ا۔یہ اجمالی تشبیہ ہے، فی الجملہ جن پر ملائکہ کا ایمان ہے انہی پر انسانوں کا ایمان ہے ۲۔جیسے ملائکہ کو مشاہدہ کی وجہ سے عینی یقین حاصل ہے، اسی طرح بعض لوگوں کو وہ علم حاصل ہے کہ اگر اس کے بعد مشاہدہ ہو جائے تو بھی فرق نہ آئے اور یہ ممکن ہے، چنانچہ حضرت علی بن ابی طالبؓ فرماتے ہیں: **لو کشف الغطاء لما ازددت یقیناً،** معلوم ہوا کہ بعض کا یقین اعلیٰ درجہ کا ہے ۳۔ممکن ہے کہ مشاہدہ کی کیفیت حاصل ہو جائے چنانچہ بہت سے مشائخ کو غیب کی چیزیں مشاہدہ کرادی جاتی ہیں، تو امام ابو حنیفہ کو بھی یہ مقام ملا ہو ۴۔چوتھا محمل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اپنے ایمان کو ایمان جبرئیل سے تشبیہ دیا تھا تقادم عہد میں جیسے ان کا ایمان قدیم و پرانا ہے ایسے ہی ہمارا ایمان پرانا ہے، جیسے ہم نے عہد الست میں وعدہ کیا ہے وہ اقرار ابتک باقی ہے کوئی تغیر نہیں آیا ہے اور اس میں کیا اشکال ہے، بعض ایسے بھی ہیں جن کو عہد الست یاد ہے، سعدی شیرازی فرماتے ہیں

الست است ازل ہمچناں شان گوش بفریاد قالوا بلی در خروش

اخیر کے جوابات حضرت مولانا گنگوہی کے ہیں، مولانا نے چھ جوابات دیے ہیں، تفصیلی دلائل کے لئے لامع دیکھئے۔

بعض لوگوں نے جواب دیا کہ امام بخاری امام ابو حنیفہ کی تردید نہیں کرتے ہیں اس لئے کہ امام صاحب سے کلام کے ثبوت ہی میں خلجان ہے، یہ اس لئے مراد نہیں کہ امام صاحب کے قول میں میکائیل کا ذکر نہیں اور یہاں امام بخاری میکائیل کا ذکر کرتے ہیں، لیکن یہ جواب کمزور ہے یہ تو صرف تمثیل ہے۔

ویذکر عن الحسن: امام مصنف کا یہ اثر جعفر فریابی نے کتاب صفۃ المنافق میں اور امام احمد بن حنبل نے کتاب الایمان میں روایت کیا ہے۔

ماخافه إلّا مؤمن و ماأمنه إلّا منافق: یہ ضمیر کس کی طرف راجع ہے، علامہ ابن التین، امام نووی، علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے یعنی اللہ سے مومن ہی ڈرتا ہے منافق نہیں ڈرتا ہے، مگر یہ صحیح نہیں بلکہ ماخافه اور ما أمنه کی ضمیر منصوب نفاق کی طرف راجع ہے، أي ماخاف النفاق إلّا مؤمن ولا أمنه إلّا منافق، حسن بصری فرماتے ہیں: بالله الذي لا إله إلّا هو ما مضى مؤمن قط ولا بقي إلّا وهو من النفاق مشفق، ولا مضى منافق قط ولا بقي إلّا وهو من النفاق آمن، وكان يقول: من لم يخف النفاق فهو منافق، امام احمد نے کتاب الایمان میں روایت کیا ہے: والله ما مضى مؤمن ولا بقي إلّا وهو يخاف النفاق وما أمنه إلّا منافق یہ اس کے الفاظ ہیں، اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ ضمیر نفاق کی طرف راجع ہے۔

وما يحذّر من الإصرار على التقاتل والعصيان من غير توبة: میں نے بتلایا تھا کہ اس باب میں دو ترجمہ ہیں، یہ دوسرا ترجمہ ہے اور دونوں ترجموں سے مرجیہ کی تردید کرنی ہے، غالبًا اس سے ایک حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جو عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے: قال رسول الله ﷺ: ويل للمصرّين الذين يصرّون على ما فعلوا وهم يعلمون، رواه أحمد والبخاري في الأدب المفرد، اسی طرح مسند احمد، ترمذی، ابن حبان میں ابو بکر صدیقؓ سے مرفوعا مروی ہے: ما أصرّ من استغفر وإن عاد في اليوم سبعين مرة، وإسناده حسن، اب امام بخاری نے بتلایا ہے کہ معاصی قتال وغیرہ پر اصرار کرے تو اس سے خائف رہے، ان کے بارے میں خطرہ ہے کہ اللہ تعالی مؤاخذہ کرے اس لئے کہ بغیر توبہ کے اگر مرا تو بدعملی میں مرا، لہذا نصوص کے پیش نظر مؤاخذہ ہوگا، اس لئے مرجیہ کا کہنا کہ عمل کا نہ ہونا ضرر انداز نہیں، غلط ہے۔

لقول الله تعالى: (وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ)، معلوم ہوا کہ مصرین کے لئے کوئی فائدہ نہیں البتہ غیر مصر کے لئے فائدہ ہے۔

عن زبيد قال سألت أبا وائل: حاصل یہ ہے کہ زبید نے ابو وائل سے سوال کیا کہ مرجیہ کے جو عقائد ہیں کہ اعمال ضروری نہیں اور معصیت مضر نہیں ہے، تو اس میں آپ کا کیا خیال ہے؟ ابو وائل نے بجائے اس کے کہ اپنی زبان سے جواب دیں حضور ﷺ کی حدیث سنائی جس میں بتلایا کہ معاصی مضر ہیں، بتلایا کہ سباب المسلم فسوق اور فسق انسان پر دھبہ اور عیب ہے، اسی طرح قتال کفر ہے، جس میں فعل کفر ہوگا اس

کے ایمان کو مضر ہو گا۔

اب یہاں سے اس حدیث میں دو باتیں بیان کروں گا ا مرجیہ کی ابتداء قدیم ہے اس لئے کہ ابو وائل شقیق کی وفات سن ۹۹ ہجری میں ہے یا سن ۸۲ ہجری میں ہے، ظاہر ہے کہ سن ۹۹ ہجری میں وفات ہے تو بہت پہلے سوال ہوا اور سن ۸۲ ہجری ہے تو ارجاء کا قول اس سے بھی پہلے کا ہے، محمد بن سعد نے کتاب الطبقات (۳۲۸/۵) میں اور حافظ ابن تیمیہ نے کتاب الایمان (ص ۳۲۷) میں لکھا ہے کہ سب سے اول جس نے ارجاء کا قول اختیار کیا وہ حسن بن محمد بن الحنفیہ یعنی حضرت علیؓ کے پوتے ہیں، جن کی وفات سن ۹۹ ہجری یا سن ۱۰۰ ہجری میں ہوئی تھی، ابن سعد نے لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں جب زاذان اور میسرہ نے حسن بن محمد کو ارجاء کے متعلق کتاب لکھنے پر ملامت کی تو انہوں نے زاذان سے خطاب کرکے کہا: یا أبا عمرو! إني كنت متّ ولم أكتبه، حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں اس لئے کہ اسم ایمان میں دوسرے اسماء میں غلطی کی طرح نہیں ہے اس لئے کہ دنیا وآخرت کے احکام ایمان واسلام اور کفر ونفاق کے نام ہی سے متعلق ہیں۔

مرجیہ: اسم فاعل کا صیغہ ہے، ارجاء باب افعال کا مصدر ہے بمعنی تاخیر کرنا، اللہ تعالی فرماتے ہیں: (قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ) أي أخّر موسى وأخاه، تو ارجاء کے معنی تاخیر کے ہیں، مرجیہ ایک فرقہ ہے جو اعمال کو ایمان سے مؤخر کرتا ہے، کہتا ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے، بعض حضرات قول کو بھی ایمان مانتے ہیں لیکن اکثر صرف تصدیق ہی کو ایمان مانتے ہیں اور عصاۃ کے لئے ایمان کامل ثابت کرتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ معصیت مضرت رساں نہیں، یوں کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ بھی فرقہ مرجیہ میں سے تھے، عقیدہ وہی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کا عقیدہ بعینہ مرجیہ کا عقیدہ نہیں ہے، مرجیہ کہتے ہیں کہ ایمان کے ہوتے ہوئے معصیت مضر نہیں اور امام صاحب مضر سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ معصیت کی وجہ سے جہنم میں جائے گا، اس لئے امام ابو حنیفہ جب معاصی کو مضر سمجھتے ہیں تو پھر کیسے اس کے قائل ہو سکتے ہیں، کوئی زبردستی کہے کہ مرجیہ تھے جیسا کہ سلیمانی نے کہدیا کہ امام ابو حنیفہ مرجی تھے اور لمبی فہرست دی مرجیہ کی حماد نعمان وغیرہ تو اس کا کیا علاج ہے؟ بعض نے سعید بن جبیر، ابراہیم بن طہمان کو مرجیہ کہا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ مرجیہ کی دو قسم ہے، ایک مرجیہ مرحومہ، ایک مرجیہ ملعونہ، ابو شکور سالمی نے نقل کیا کہ

ابو حنیفہ کو بعض نے مرجیہ کہا تو فرمایا کہ مرجیہ کی دو قسم ہے، مرجیہ ملعونہ، مرجیہ مرحومہ، میں مرجیہ مرحومہ میں ہوں اور مرجیہ ملعونہ وہ ہے جو معصیت کو مضر نہ سمجھے اور ہم تو ایسے آدمی کے معاملہ کو مؤخر کر کے کہتے ہیں کہ اللہ کے سپرد ہے، چاہے عذاب دے اور چاہے معاف کر دے، امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہی انبیاء کا عقیدہ ہے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام قیامت کے دن کہیں گے: (إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) معلوم ہوا کہ ان کا معاملہ مؤخر ہے۔

اور صرف ابو حنیفہ ہی قائل نہیں بلکہ خطیب بغدادی نے تاریخ میں ابراہیم بن طہمان سے نقل کیا کہ وہ مرجی تھے، لیکن ابو الصلت فرماتے ہیں کہ ابن طہمان کا یہ قولِ خبیث نہ تھا بلکہ وہ صرف اس کے قائل تھے کہ مرتکب کبائر کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے اور مؤخر ہے، یہی امام وکیع نے سفیان ثوری سے نقل کیا، تو تنہا امام ابو حنیفہ پر کیا الزام ہے، امام صاحب جس کے قائل ہیں محدثین کی ایک جماعت اس کی قائل ہے، چنانچہ سفیان ثوری، مسعر بن کدام، سعید بن جبیر، ابن طہمان وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں، تو مرجیہ کی دو قسم ہوئی، مرجیۃ الضلالۃ، مرجیۃ الہدایۃ۔

بعض لوگوں نے میرے پاس اعتراض لکھ بھیجا کہ امام ابو حنیفہ کو پیران پیر شیخ عبد القادر جیلانی نے مرجیہ کہا اور ان کو دین سے ہٹا دیا، اب یا احناف پیران پیر سے ہاتھ دھولیں یا مذہب حنفیت سے رجوع کر لیں، سنئے! اس کا جواب دیتا ہوں۔

کسی شخص کے عقائد و عندیات معلوم کرنے کی دو صورت ہے ا۔ اس کی تصنیفات ۲۔ اس کے تلامذہ۔

آدمی تصنیف میں پورے طور سے عقائد و خیالات کا اظہار کرتا ہے خصوص جبکہ وہ کسی کا پابند نہ ہو، امام ابو حنیفہ کی تاریخ شاہد ہے کہ ان کی حیثیت ایسی ہی ہے، ابو جعفر منصور دوانقی نے جب امام اعظم کو مسئلہ قضا کے لئے طلب کیا تو انکار کر دیا اس پر خلیفہ ابو جعفر نے پٹائی کی لیکن امام صاحب اپنی بات پر جمے رہے، معلوم ہوا کہ امام صاحب اپنے معاملات میں کسی کے پابند نہ تھے، اور امام صاحب کی کتاب جو فقہ اکبر ہے اس سے صاف واضح ہے کہ عقیدۂ طحاویہ امام طحاوی کی تصنیف ہے، اس میں وہ عقائد ہیں جو امام ابو حنیفہ، امام محمد، امام ابو یوسف کے عقائد ہیں، اب امام ابو حنیفہ کا عقیدۂ مرجیہ پر کہنا قول بلا دلیل نہیں تو اور کیا ہے۔

دوسری دلیل تلامذہ ہیں، تلامذہ عنوان ہیں اساتذہ کے، امام ابوحنیفہ کے تلامذہ مرجیہ نہیں جیسا کہ ان کی کتابیں دلالت کرتی ہیں اور خلفاً عن سلف یہ باب منقول ہوا ہے، اور فی زمانناعقائد اہل سنت میں احناف کا شمار ہے، پھر کیابات ہے کہ امام ابوحنیفہ کو مرجیہ میں داخل کریں۔

اب سوال یہ ہے کہ شیخ عبدالقادر کے ارشاد کا کیاجواب؟ اس کے مختلف جواب ہیں۔

(۱) بعض حضرات کہتے ہیں کہ غنیۃ الطالبین شیخ عبدالقادر کی تصنیف کردہ نہیں، یہ جواب بعض نے دیا جیسے شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے مگر یہ بعید ہے، اس لئے کہ یہ کتاب علی التواتر شیخ کی طرف منسوب ہے اور ایسے اکابر جو عمود دین ہیں پیران پیر ہی کی تالیفات میں شمار کرتے ہیں جیسے شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ، شیخ ابن قیم، حافظ ذہبی، حافظ ابن کثیر، حافظ ابن حجر۔

(۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ عبارت الحاقی ہے، چنانچہ فاضل لاہوری، علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی، شیخ عبدالغنی نابلسی نے یہ کہا، اسپر قرینہ یہ کہ ایسا بکثرت ہوا، علامہ شعرانی فرماتے ہیں کہ امام احمد کے تکیہ کے نیچے زنادقہ کے عقائد ملے، اسی طرح صاحب قاموس فیروز آبادی کی طرف منسوب کیا کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کی تنقیص میں کتاب لکھی ہے اور ان کو معلوم ہوا تو فرمایا کہ جلادو میں تو ان کے معتقدین میں ہوں، اسی طرح شیخ اکبر ابن عربی کی طرف فتوحات مکیہ میں منسوب کیا ہے، علامہ شعرانی فرماتے ہیں کہ میں نے نسخۂ اصلیہ جو قونیہ میں دیکھا تو اس میں وہ باتیں نہ تھیں، لیکن بھائی اس میں بھی اشکال یہ ہے کہ کوئی نسخہ تو ملے جو اس سے صاف ہو

(۳) شیخ جیلانی نے برہوتی کی کتاب الشجرۃ سے نقل کیا لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کی رائے ہو مگر یہ بھی ضعیف ہے اس لئے کہ اگر ان کی رائے نہ ہوتی تو پھر اس کی تردید کرتے۔

(۴) چوتھا جواب بعض نے دیا ہے کہ شیخ عبدالقادر جیلانی نے یہ ارشاد خاص فرقہ کے لحاظ سے فرمایا، مرجیہ میں بعض لوگ عقیدۃً مرجیہ تھے اور فقہاً امام ابوحنیفہ کے مذہب کے پابند تھے، تو ان کے بارے میں مرجیہ کہا گیا ہے، اور اگر یہ جوابات نہ چلیں تو سنئے کہ شیخ عبدالقادر جیلانی اولیاء بلکہ اکابر اولیاء بلکہ ابدال واقطاب میں سے ہیں، لیکن غلطی سے کوئی بری نہیں ہے اور کوئی معصوم نہیں ہے، ممکن ہے کہ شیخ کو غلطی ہوئی ہو۔

پھر یہ کہ شیخ کا پابند نہ رہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دو مسئلہ میں عدم پابندی سے کوئی مخالف نہیں کہتا

ہے، امام ابویوسف کو امام ابوحنیفہ سے ہزاروں مسائل میں مخالفت ہے، شمس الائمہ کردری نے لکھا ہے کہ ابویوسف و محمد نے امام ابوحنیفہ کی دو ثلث مذہب میں مخالفت کی ہے پھر بھی لوگ ان کو ابوحنیفہ کے مذہب کے متبع کہتے ہیں۔

سباب المسلم فسوق: سباب سبّ سے ماخوذ ہے بمعنی القطع چونکہ سابّ گالی دیکر اس سے قطع تعلق کرلیتا ہے یا جیسے قاطع شئ مقطوعہ پر اثر انداز ہوتی ہے ایسے ہی یہ مؤثر ہے، یا یہ سبّۃ سے ماخوذ ہے بمعنی حلقۂ دبر، چونکہ گالی دینے والا اس کے عورۃ (عیب) کو ظاہر کرتا ہے اس لئے یہ کہا، اور فسق یہ ہے کہ معاصی کا ارتکاب کرے، فسق کا مرتبہ عصیان سے بڑھا ہوا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **وکرّہ إلیکم الکفر و الفسوق والعصیان**، تو کسی مسلمان آدمی کو گالی دینا فسق ہے۔

وقتاله کفر: اس سے معلوم ہوا کہ مسلم سے مقاتلہ کفر ہے لیکن مقاتلہ کفر نہیں بلکہ اعمال کفر میں ہے اس لئے اسپر کفر کا اطلاق کردیا، قتال بنسبت سباب کے اشد ہے اس لئے یہ لفظ استعمال کیا، یہ مطلب نہیں کہ قتال سے اسلام نکل جائے گا، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: (**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا**) معلوم ہوا کہ قتال سے ایمان سے نہیں نکلتا ہے، پھر اس حدیث کا محمل کیا ہے؟

(۱) ایک محمل یہ بتلایا کہ شدت بتانے کے لئے یہ انداز اختیار کیا۔

(۲) تحذیر کی غرض سے ذکر کیا۔

(۳) اسکو کفر اس لئے کہا کہ اس کا فعل مشابہ ہے کفار کے فعل کے، کافر ہی مومن سے قتال کرتا ہے۔

(۴) یا یہ کہیں کہ اس کا قتال بعض وقت ذریعہ و سبب ہوتا ہے کفر کا، انسان معاصی کرتا رہتا ہے تا آنکہ معاصی اس کی نگاہ میں اہون ہوجاتے ہیں اور معاصی کو ہلکا سمجھتا ہے تو کفر کا اندیشہ ہوجاتا ہے۔

(۵) بعض نے اسکو حمل کیا ہے مستحل پر لیکن یہ بعید ہے پھر قتال کی کیا تخصیص ہے، جس معصیت کو بھی حلال سمجھ کر کرتا ہے وہ کفر ہوگا۔

(۶) بعض حضرات کہتے ہیں کہ کفر سے معنی لغوی یعنی کفران نعمت مراد ہے، اسلام کی نعمت سلامتی کو چاہتی ہے نہ یہ کہ قتال کرے، جھگڑے تو اسلام کی نعمت کا کفران کیا اس لئے اسپر کفر کا اطلاق کیا، اور یہ بتلاچکا کہ

کفر کے معنی ڈھانکنے کے ہیں، یہ آخری توجیہ امام طحاوی کی ہے۔

فتلاحی رجلان: آپ ﷺ خبر دینے کے لئے نکلے تو دیکھا کہ دو آدمی لڑ رہے ہیں، حافظ ابن دحیہ فرماتے ہیں کہ یہ عبد اللہ بن ابی حدرد اسلمی اور کعب بن مالک انصاری ہیں، کعب بن مالک کا عبد اللہ پر دین تھا، اسی میں آواز بلند ہوئی پھر حضور ﷺ نے صلح کرائی، امام بخاری **باب التقاضي والملازمة في المسجد** میں اس کو ذکر کریں گے۔

فرفعت: روافض نے اس سے استدلال کیا کہ لیلۃ القدر اب ختم ہوگئی، اب نہیں ہے لیکن یہ غلط ہے، حضور ﷺ سے اگر شب قدر اٹھالی تو پھر **التمسوها في السبع الأواخر** نہ فرماتے، اس لئے رفع سے رفع علم مراد ہے یعنی اس کا علم اور تعیین اٹھالی، اس سے معلوم ہوا کہ بسا اوقات معصیت خیر سے محرومی کا سبب بنتی ہے جیسے یہ تلاحی رجلین، امام بخاری نے اس سے استدلال کیا کہ بسا اوقات آدمی کا عمل حبط ہو جاتا ہے اور اسے پتہ بھی نہیں چلتا ہے۔

وعسى أن يكون خيرا لكم: اس لئے کہ اگر اس کی تعیین باقی ہوتی تو لوگ اسی میں عبادت کر کے اعتماد کر کے بیٹھے رہتے، اب تعیین نہیں تو ہر آدمی کوشش کریگا، اور ہر رات عبادت کریگا۔

التمسوها في السبع: اس لفظ کو دیکھ کر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ساتویں نویں یا پانچویں رات مراد ہے لیکن یہ مراد نہیں بلکہ دوسری روایت میں **في العشر الاواخر** ہے، اب مطلب یہ ہے کہ ۷/۵/۹ کا تعلق عشر آخر سے ہے، عشر اولی سے نہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ سبع و تسع و خمس سے کیا مراد ہے باعتبار ایام ماضیہ کے یا باعتبار ایام باقیہ کے، روایت دونوں طرح کی ہیں، بعض روایت سے ماضیہ مراد معلوم ہوتا ہے اور بعض سے باقیہ۔

(۱) اگر ماضیہ مراد لیں تو سات سے ۲۷ اور نو سے ۲۹ اور پانچ سے ۲۵ ویں رات مراد ہوگی، جب عشر اواخر کی یہ تاریخیں مراد ہیں تو سات ماضی تاریخ جب ہوگی جب سات گزر جائیں، اور اگر ایام باقیہ مراد ہے تو اس صورت میں شمار آخر شہر سے ہوگا، اب شمار ہوگا ۲۹ سے یا ۳۰ سے۔

(۲) اگر تیس کا ماہ ہے اور شمار آخر سے ہے تو تاسعہ سے مراد ۲۲ ویں رات اور سابعہ کا مصداق ۲۴ اور

خامسہ کا مصداق ۲۶ویں رات ہے، اس لئے کہ ماہ کے آخر سے شمار کرو تو چلو گے ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۳۰، ۲۹، ۲۸، یہ ساتویں رات ہے اور آگے چلو تو ۲۳، ۲۲ ہے، یہ نویں رات ہے اور پانچویں رات ۲۶ کی بنے گی۔

(۳) تیسری شرح یہ ہے کہ تاریخ چلے گی اور شمار آخر سے ہو اور ماہ ۲۹ کا ہو تو تاسعہ کا مصداق ۲۱ویں سابعہ کا مصداق ۲۳ویں خامسہ کا مصداق ۲۵ویں رات ہوگی۔

(۴) علامہ بن عبد البر فرماتے ہیں کہ ماہ ۳۰ کا ہے اور شمار آخر سے ہے لیکن تاسعہ سے ۲۱ سابعہ سے ۲۳ خامسہ سے ۲۵ ویں رات مراد ہے جیسا کہ قول (۳) میں تھا جب ماہ ۲۹ کا تھا لیکن سوال یہ ہے کہ تاسعہ سے ۲۱ کیسے مراد ہے جبکہ ماہ ۳۰ کا ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت مراد یہ ہے کہ اس رات کے علاوہ جس میں لیلۃ القدر تلاش کیا ہے، اس کے علاوہ نو راتیں باقی رہیں گی وھکذا۔

(۵) پانچواں قول علامہ عینی کا ہے کوئی تفصیل نہیں اگر ۲۹ کا ہے تو ۲۵، ۲۳، ۲۱ مراد ہے اور ۳۰ کا ہے تو ۲۶، ۲۴، ۲۲ مراد ہے، یہی بیان (ص ۲۷۱) پر کتاب الصوم کے آخر میں آئے گا۔

(ص ۱۲) باب سؤال جبرئيل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان

وعلم الساعة وبيان النبي ﷺ له، ثم قال: جاء جبريل عليه السلام يعلمكم دينكم فجعل ذلك كله دينا، وما بيّن النبي ﷺ لوفد عبد القيس من الإيمان،

وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بن إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا أَبُو حَيَّانَ التَّيْمِيُّ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ: مَا الإِيمَانُ؟ قَالَ: الإِيمَانُ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَبِلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ. قَالَ: مَا الإِسْلَامُ؟ قَالَ: الإِسْلَامُ: أَنْ تَعْبُدَ اللهَ، وَلَا تُشْرِكَ بِهِ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ. قَالَ: مَا الإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ، قَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَسَأُخْبِرُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا وَلَدَتِ الأَمَةُ

رَبَّهَا، وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الْإِبِلِ الْبُهْمُ فِي الْبُنْيَانِ، فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلا اللهُ، ثُمَّ تَلَا النَّبِيُّ ﷺ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ الْآيَةَ، ثُمَّ أَدْبَرَ فَقَالَ: رُدُّوهُ فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا، فَقَالَ: هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: جَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ مِنَ الْإِيمَانِ.

ترجمہ: باب، حضرت جبرئیل علیہ السلام کا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان، اسلام، احسان اور قیامت کے بارے میں سوال کرنا اور آپ کا بیان فرمانا، پھر آپ نے فرمایا کہ جبرئیل تمہیں تمہارا دین سکھانے آئے تھے، یہاں آپ نے ان تمام چیزوں کو دین شمار فرمایا اور وہ چیز جسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفد عبد القیس کے سامنے ایمان کے بارے میں بیان فرمایا تھا، اور باری تعالیٰ کا ارشاد کہ جو اسلام کے علاوہ اور کسی دین کو تلاش کرے گا تو وہ اس سے ہر گز قبول نہ کیا جائے گا۔

حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن مجمع میں تشریف فرما تھے، ایک انسان آیا اور اس نے سوال کیا، ایمان کیا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ ایمان یہ ہے کہ تم اللہ، اس کے ملائکہ، اس کے انبیاء اور حشر و نشر پر یقین رکھو، اس نے سوال کیا، اسلام کیا ہے؟ آپ نے فرمایا، اسلام یہ ہے کہ تم اللہ کی عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو، نماز پوری طرح ادا کرو، زکوۃ مفروضہ ادا کرو اور رمضان کے روزے رکھو، اس نے سوال کیا احسان کیا ہے؟ فرمایا: احسان یہ ہے کہ تم اللہ کی عبادت ایسے کرو جیسے تم اس کو دیکھ رہے ہو، پس اگر تم اسے نہیں دیکھ رہے ہو تو وہ تمہیں دیکھ رہا ہے اس نے سوال کیا کہ قیامت کب ہوگی، آپ نے فرمایا، مسئول سائل سے زیادہ باخبر نہیں ہے اور میں تمہیں اس کی نشانیاں بتلاتا ہوں، جب باندی اپنے سردار کو جنے اور سیاہ اونٹوں کے چرواہے عمارتوں میں تفاخر کرنے لگیں، قیامت کا علم ان پانچ چیزوں میں سے ہے جنہیں خدا کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا، پھر آپ نے آیت تلاوت فرمائی إِنَّ اللهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ (قیامت کا علم صرف خدا کو ہے) پھر وہ انسان واپس چلا گیا، آپ نے فرمایا اس کو واپس بلاؤ لیکن وہ کسی کو بھی نہ مل سکا، آپ نے فرمایا یہ جبرئیل تھے، جو لوگوں کو ان کا دین سکھانے کی غرض سے تشریف لائے تھے، ابو عبد اللہ بخاری نے کہا کہ آپ نے ان تمام چیزوں کو ایمان قرار دیا۔

تشریح: امام بخاری کے نزدیک چونکہ ایمان و اسلام ایک ہے جیسا کہ اب تک مصنف نے مختلف ابواب سے ثابت کیا، ساتھ ہی مرجیہ کی تردید کرتے آئے لیکن حدیث جبرئیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان نام ہے عقائد مخصوصہ کا اور اسلام نام ہے ارکان مخصوصہ کا تو ایمان و اسلام الگ الگ ہو گیا، اس لئے امام بخاری اس

کی توجیہ فرماتے ہیں۔

حاصل توجیہ یہ ہے کہ حضور اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے جب اسلام وایمان واحسان کی شرح فرمائی تو بیان فرمانیکے بعد فرمایا: جاء جبرئیل یعلمکم دینکم، معلوم ہوا کہ دین ایک ایسی حقیقت ہے جس میں اسلام وایمان سب داخل ہیں اور اسلام بعینہ دین ہے، جو اسلام ہے وہی دین ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ) اسی طرح اللہ تعالی فرماتے ہیں: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَامُ) اس سے معلوم ہوا کہ دین واسلام ایک ہے، اور یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ ایمان واسلام ایک ہے، اس لئے کہ حدیث وفد عبد القیس میں جو ایمان کی تفسیر کی وہی تفسیر حدیث جبرئیل میں اسلام کی کی تو ایک ہو گیا اور مصنف کی مراد حل ہوگئی، یہی امام مصنف کی پوری عبارت کا حاصل ہے۔

امام مصنف نے جو مسلک اختیار کیا ہے کہ اسلام وایمان ایک ہے اسکو محمد بن نصر مروزی نے کتاب الایمان میں اختیار کیا ہے اور مصنف ہی کی طرح استدلال کیا ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ اسلام وایمان میں اتحاد ہے یا اختلاف؟ ایک جماعت کہتی ہے کہ ایمان واسلام ایک ہے، یہ امام بخاری، محمد بن نصر المروزی، ابن خزیمہ، ابن حبان، ابن حزم ظاہری نے اختیار کیا ہے، شیخ ابو عبداللہ بن حامد نے اصول دین کے بیان میں یہ قول نقل کیا ہے اصحاب ابی حنیفہ و اصحاب شافعی سے، امام ابوعوانہ نے یہ قول امام مزنی اور قاضی اسماعیل مالکی سے نقل کیا ہے، قاضی ابوالولید باجی نے اپنے مشائخ کی جماعت سے نقل کیا ہے، علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ یہی اکثر اصحاب مالک کا قول ہے، محمد بن نصر مروزی فرماتے ہیں اور ان کا اتباع کیا علامہ ابن عبد البر نے کہا کہ یہی قول جمہور اعظم کا ہے اہل السنت والجماعۃ اور اہل حدیث میں سے۔

لیکن دوسری جماعت قائل ہے کہ ان میں فرق ہے، یہ قول حافظ ابن تیمیہ نے کتاب الایمان میں متعدد ائمہ سے نقل کیا ہے جیسے شریک، ابن ابی ذئب، حماد بن زید، عبد الرحمن بن مہدی وغیر ہم سے اور حافظ ابن تیمیہ نے کتاب الایمان میں لکھا کہ ابو عبداللہ بن حامد نے امام مالک سے یہی مسلک نقل کیا ہے، علامہ ابن رجب حنبلی نے یہ قول ایک جماعت یعنی قتادہ، زہری، داؤد بن ابی ہند، ابو خیثمہ، یحی بن معین، احمد بن حنبل اور حماد

بن زید، عبدالرحمن بن مہدی، ابن ابی ذئب، شریک وغیر ہم سے نقل کیا، سارے فرماتے ہیں کہ اسلام وایمان میں فرق ہے، امام لالکائی نے کتاب السنۃ میں اور ابن السمعانی نے یہ قول اہل سنت سے نقل کیا ہے اور اسی کو حافظ ابن تیمیہ، حافظ ابن رجب نے بیان کیا ہے۔

باقی یہ کہ وہ کیا فرق ہے؟ ان میں امام زہری، ابن ابی ذئب فرماتے ہیں: **الإسلام الكلمة والإيمان العمل** (**كتاب الإيمان لابن تيمية ص ۳۱۸/۳۱۹**) یہی تفسیر امام احمد سے منقول ہے، بعض مواقع میں امام احمد نے کوئی تفصیل ذکر نہیں کی، بس حدیث جبرئیل وسعد کو پیش کرکے فرق بیان کردیا۔

امام ابوسلیمان خطابی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں منازعت ہے دواماموں نے مستقل کتاب لکھی ہے لیکن بات یہ ہے کہ ایمان اسلام سے اخص ہے، ہر مؤمن مسلم ہوگا لیکن ہر مسلم کے لئے مؤمن ہونا ضروری نہیں، حافظ ابن رجب حنبلی نے فیصلہ کیا اور حافظ ابن حجر (۱/۱۲۴) نے اسکو اختیار کیا اور بڑے مہذب طریقہ سے لکھا جس کے پیش نظر یہ اختلاف تقریبا ختم ہوگا۔

حافظ فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ ایمان واسلام کی ایک حقیقت لغویہ ہے جو الگ الگ ہے اور ایک حقیقت شرعیہ ہے مگر ایک دوسرے کے لئے لازم ہے یعنی ہر ایک کی تکمیل دوسرے پر موقوف ہے، جیسے کوئی معتقد مؤمن کامل نہیں جب تک عمل نہ کرے ایسے ہی عامل مسلم کامل نہیں ہوسکتا جب تک کہ اعتقاد نہ ہو، تو اسلام ایمان کے لئے مکمل اور ایمان اسلام کے لئے مکمل ہے، احدھما دوسرے کے لئے لازم ہے، پھر ان کا اطلاق کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ ایک کی مراد دوسرے پر ہوگی اور کبھی الگ الگ مراد ہوگی، مگر اس مراد کی تعیین قرینۂ مقام سے ہوگی، قرینۂ مقام سے پتہ چلیگا کہ مراد کیا ہے؟ مثلا دونوں ایک ساتھ وارد ہوں اور موقع سوال میں وارد ہوں تو حقائق الگ الگ مراد ہونگے جیسا کہ حدیث جبرئیل میں ہے اور دونوں ساتھ نہ ہوں یا موقع سوال میں نہ ہو یا ایک مذکور ہو تو ایک بولکر دوسرا مراد ہوگا۔

حافظ ابن رجب فرماتے ہیں کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے مسکین وفقیر **إذا افترقا اجتمعا وإذا اجتمعا افترقا** اور یہ جو ہم نے نقل کیا امام اسماعیلی یہی فرماتے ہیں کہ جمع ہونیکی کی صورت میں اختلاف ہے اور ویسے اتحاد ہے، یہی اہل سنت سے نقل کیا، اس تفصیل سے دونوں اقوال میں تعارض ختم ہوگیا۔

محمد بن نصر مروزی اور ابن عبد البر نے اتحاد پر جو اجماع نقل کیا ہے اس کا محمل یہ ہے کہ دونوں ایک ساتھ مذکور نہ ہوں، اور ابن السمعانی اور لاکائی نے اس کے خلاف جو اجماع نقل کیا ہے اس کا محمل یہ ہے کہ دونوں ایک ساتھ مقام سوال میں مذکور ہوں۔

وعلم الساعة: علم بڑھا کر اشارہ کیا کہ حضرت جبرئیل نے جو ساعت کا سوال کیا اس کا مطلب یہ تھا کہ اس کا وقوع کب ہے۔

وبيان النبي ﷺ له: اشکال یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ساعت کو کہاں بیان کیا ہے بلکہ **ما المسئول عنها بأعلم من السائل** فرمادیا، اس کے دو جواب ہیں:

(۱) ایک تو یہ ہے کہ اکثر سوال کا جواب دیا اس لئے اکثر پر کل کا اطلاق کیا۔ (۲) حضور ﷺ کا **ما المسئول عنه بأعلم من السائل** فرمانا بھی علم ہے کہ وقت کا علم انسان کے لئے دشوار ہے یہ بھی علم ہے۔

فجعل ذلك كله ديناً: حاصل یہ ہے کہ جب سب کو دین بنایا تو معلوم ہوا کہ ان میں تغایر نہیں۔

وما بين: واو مع کے معنی میں ہے، **أي مع ما بيّن النبي ﷺ وفد عبد القيس:** مطلب یہ ہے کہ وفد عبد القیس کے سامنے جو ایمان کی شرح ہے وہی شرح یہاں اسلام کے بارے میں کی تو اتحاد ہو گیا، یہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد ہے، واللہ تعالی اعلم۔

حدثنا مسدد: یہ حدیث حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے اور متفق علیہ ہے، مسند احمد میں بھی یہ حدیث ہے، یہ حدیث جبرئیل کہلاتی ہے اس لئے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آکر سوال کیا اور آپ ﷺ نے ان کو جواب میں بیان کیا، علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بہت سارے معانی کو جامع ہونے کی وجہ سے ام السنن کہلانے کی مستحق ہے، اس لئے کہ ساری ہی باتیں آگئی ہیں، ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ام الاحادیث ام الجوامع کہلاتی ہے، اس لئے کہ اجمالی طور سے شریعت طریقت حقیقت سب کو شامل ہے، اسی لئے امام ابو محمد محی السنہ بغوی نے مصابیح اور شرح السنہ کو اسی حدیث سے شروع کیا، فرمایا (۱/۵۷) کہ حدیث عمرؓ **إنما الأعمال بالنيات** بسملہ کے درجہ میں ہے اور یہ حدیث جبرئیل الحمد للہ کے مرتبہ میں ہے، جیسے الحمد للہ تمام مضامین قرآنیہ کو جامع ہے، ایسے ہی یہ حدیث تمام مضامین احادیث کو شامل ہے۔

بارزًا: اسم فاعل کا صیغہ ہے، بروز مصدر ہے بمعنی ظہور، مطلب یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ منظر عام پر جلوہ افروز تھے، ابوداؤد وابن مندہ کی بعض روایات میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے صحابہ کیساتھ مل کر بیٹھتے تھے، آنے والے نووارد کو پہچاننے میں دشواری ہوتی تھی، صحابہ نے درخواست کی کہ ہم آپ کے بیٹھنے کے لئے ممتاز جگہ بنادیں تاکہ نووارد شخص آسانی سے جان لے پھر صحابہ نے ایک چبوترہ بنادیا جس پر آپ ﷺ تشریف رکھتے تھے اور صحابہ اردگرد ہوتے تھے۔

علامہ سمعانی نے اس سے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ اگر ضرورت ہو تو عالم بلند اور ممتاز جگہ پر بیٹھے، اس روایت میں صرف یہ ہے کہ رجل آیا، دوسری روایت میں بعض دوسرے اوصاف بھی منقول ہیں چنانچہ نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ، ابوذرؓ کی روایت ہے، **إذ أقبل رجل أحسن الناس وجها وأطيب الناس ريحًا كأن ثيابه لم يمسها دنس حتى سلّم من طرف السماط وقال يا محمد**، حضرت عمرؓ کی حدیث مسند احمد ومسلم میں ہے **طلع علينا رجل شديد بياض الثوب شديد سواد الشعر** صحیح ابن حبان (۱/۲۲۱) میں ہے **شديد سواد اللحية لا يعرفه منا احد حتى جلس الى النبي ﷺ فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع يديه على فخذيه.**

اب یہ آنیوالے کون ہیں؟ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جبرئیلؑ ہیں لیکن انسانی شکل میں آئے تھے اس لئے رجل سے تعبیر کیا اور شکل غیر متعارف تھی اس لئے کسی نے نہ پہچانا اور یہ جو بعض روایات نسائی میں ہے **في صورة دحية** یہ وہم اور سہو ہے، دحیہ کی صورت میں نہ تھے ورنہ نہ پہچاننے کا سوال نہ تھا، اس لئے کہ دحیہ کلبی معروف شخص تھے نیز ان کی صورت میں آنا معروف تھا، بلکہ جس طریق سے نسائی نے ذکر کیا ہے اسی طریق سے محمد بن نصر مروزی نے روایت کیا ہے، اس میں یہ نہیں اس لئے یہ وہم ہے۔

کب آئے؟ ابن مندہ (۱/۱۴۵) کی روایت میں ہے کہ **إن رجلا في آخر عمر النبي ﷺ جاء إلى رسول الله ﷺ** حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ اس سے حجۃ الوداع کے بعد ہی آنا مراد ہو اس لئے کہ یہی آپؐ کی آخری عمر ہے، پھر تین ماہ بھی زندہ نہ رہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جبرئیلؑ آئے تھے اور آکر آپ ﷺ سے سوال کیا، حضور ﷺ نے جواب دیا تاکہ صحابہ کے سامنے اجمالی طور سے سارا دین اور ساری شریعت آجائے، تو اب تک جتنا دین اترا تھا اس کی تقریر وتثبیت کے لئے آئے تھے۔

یہ جو مسلم کی روایت نقل کی اس سے علماء نے استدلال کیا کہ طالب علم کو جوانی میں علم حاصل کرنا چاہئے، وہ شباب کا وقت ہے اس لئے پورے طور سے علم حاصل کریگا، باقی یہ جو مشہور ہے، **العلم في الصغر كالنقش في الحجر** اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ صغر سے شروع کریگا اور جوانی پر ختم ہو گا، اسی طرح اس سے استدلال کیا کہ طالبعلم کو نظافت سے رہنا چاہئے مگر نظافت اور چیز ہے اور نزاکت اور چیز ہے، نزاکت طلبہ کے لئے مناسب نہیں اور نظافت ہر کپڑے میں آسکتی ہے۔

فقال ما الإيمان: جبرئیلؑ نے تین چیزوں کے متعلق سوال کیا، ایمان، اسلام، احسان، لیکن روایات کے بیانات میں اختلاف ہے کہ پہلے کس کے متعلق سوال کیا، بخاری و مسلم میں ابوہریرہؓ کی روایت میں سب سے پہلے ایمان پھر اسلام پھر احسان کا ذکر ہے، اور ابوہریرہ کی ایک روایت میں جو مسلم میں ہے پہلے اسلام پھر ایمان پھر احسان کا ذکر ہے یہی ترتیب حضرت عمرؓ کی حدیث میں بھی ہے جس کی تخریج امام مسلم، نسائی، ابوداؤد نے کی ہے۔

ان دونوں ترتیب میں ایک خاص نکتہ ہے جس میں ایمان مقدم ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان اصل الاصول ہے پھر اسلام کا ذکر ہے کہ ایمان کا مظہر اسلام یعنی اعمال ہیں پھر احسان کا ذکر کیا اس کا تعلق دونوں سے ہے، اور جس میں اسلام کا پہلے سوال ہے اس میں نکتہ یہ ہے کہ ظاہر سے اسلام کا تعلق ہے، اس لئے اس کا سوال کیا پھر باطن سے تعلق ایمان کا ہے، علامہ طیبی نے شرح مشکوۃ میں اسی ترتیب کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ ترقی من الأدنی الی الأعلی ہوتی ہے۔

لیکن کسی کو ترجیح دینا مشکل ہے اس لئے کہ بظاہر یہ اختلاف رواۃ کی جانب ہے، مسند ابی عوانہ، ابن مندہ کی بعض روایات میں اسلام پھر احسان پھر ایمان کا ذکر ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ تغیر روات کی طرف سے ہے، پھر اس روایت میں آنے والے کے سلام کا ذکر نہیں، حضرت عمرؓ کی حدیث میں مسلم میں ہے کہ اس نے آتے ہی کہا: **یا محمد! أخبرني عن الإسلام**، بعض علماء نے اس کی تین وجہ بیان کی، یا اس لئے سلام نہ کیا کہ حاضرین کو پتہ نہ چلے اخفاء مقصود تھا، یا اس وجہ سے کہ بتلادیں کہ سلام فرض نہیں، یا اس لئے کہ وہ ملک ہے اور ملک اس کا مکلف نہیں، چوتھا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ سلام کیا ہو لیکن راوی نے ذکر نہ کیا ہو یہی متعین ہے، چنانچہ

ابھی ابوداؤد وغیرہ کے حوالہ سے ابوذرؓ کی روایت نقل کر چکا: حتی سلّم من طرف السماط، تو آنے والے نے سلام کیا تھا۔

پھر روایات میں اختلاف ہے کہ آنے والے نے کیا کہا، یا محمد کہا یا یا رسول اللہ کہا، مسلم میں یا محمد ہے اور بخاری، مسند احمد میں یا رسول اللہ ہے، یا محمد پر بھی اشکال یہ ہے کہ یا محمد کیوں کہا؟۔

اس سوال سے قبل سوال یہ ہے کہ اختلاف روایات کا محمل کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اول یا محمد کہا ہو گا زیادہ تعمیہ کے لئے پھر یا رسول اللہ کہا ہو گا، اب یا محمد کیوں کہا؟ ایک جواب تو یہ ہے کہ زیادۃِ تعمیہ کے لئے یا اس لئے کہ فرشتے مکلف نہیں اور آیت کریمہ (لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا) ان کے متعلق نہیں، یا اس لئے کہ ممکن ہے کہ یہ آیت اب تک نہ اتری ہو مگر یہ بعید ہے، ابھی بتلا چکا کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کی آمد آخری عمر میں ہے، تمام چیزیں نازل ہو چکی تھیں، اکمال اسلام کا پروانہ حجۃ الوداع میں دیدیا تھا، ملا علی قاری (۴۵/۱) فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ یا محمد سے معنی علمی مراد نہ ہوں بلکہ معنی وضعی مراد ہو، أي الذي حمد كثيرا مگر یہ بعید ہے۔

الإيمان أن تشهد الخ: اس میں اشکال یہ ہے کہ یہ تحدید الشئ بنفسہ ہے یعنی ایمان کی تعریف ایمان سے کی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ الایمان سے ایمان شرعی مراد ہے اور ان تؤمن سے ایمان لغوی، ایمان کی تعریف شرعی کی جارہی ہے ایمان لغوی سے، ایمان باللہ کی حقیقت یہ ہے کہ حق تعالی کی ذات وصفات کا اقرار کرے دل وزبان سے تسلیم کرے اور اعتماد رکھے کہ خدا تعالی کے حکم کی اتباع کرونگا، اگر منع کر دے کسی کام کے کرنے سے تو نہ کرونگا۔

وملائكته: ملک کی جمع ہے، اس کے ماخذ میں اختلاف ہے، یا الوکت سے ماخوذ ہے بمعنی رسالت اصل میں مألک تھا، قلب مکان کیا تو ملئک ہوا، پھر تخفیف کر کے ملک بنادیا، یہ ملک سے ماخوذ ہے بمعنی قوت، فرشتہ بھی چونکہ غیر معمولی قوت رکھتا ہے اس لئے اسے ملک کہتے ہیں۔

وبلقائه: اس سے قبل حاشیہ کے نسخہ میں ہے وکتبہ، حاشیہ کا نسخہ حافظ ابن حجر نے اختیار کیا ہے، جہاں انبیاء کرام تعلیم کے لئے بھیجے گئے وہیں کتابیں نازل کی ہیں، کتابوں پر ایمان کے لئے یہ ضروری ہے کہ اللہ

تعالیٰ نے جو کتابیں نازل کی ہیں وہ حق ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہیں، محمد بن نصر مروزی فرماتے ہیں کہ کتابوں پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی کتابیں معلوم ہیں، توراۃ، زبور، فرقان، اور جن کا ذکر نہیں ان پر علی الاجمال ایمان لائے البتہ قرآن پر ایمان لانا دیگر کتب سے ایمان لانے سے ممتاز ہے، یعنی دوسری کتابوں پر اس لحاظ سے ایمان لآئے گا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے اور قرآن میں اس لحاظ سے بھی ایمان لائے کہ جو حکم اس میں ہوگا اسپر عمل کرونگا۔

قرآن کریم میں صرف چار کتاب کا ذکر ہے، توراۃ، زبور، انجیل، قرآن، اس کے علاوہ اور کتابیں کتنی ہیں؟ بعض روایات کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سو صحائف ہیں، چنانچہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث جس کی تخریج کی محمد بن حسین آجری اور ابن حبان (۱/۳۴٦) نے اپنی صحیح میں اور ابو نعیم نے حلیہ (۱/۱٦٦) میں، اس میں ہے کہ حضرت ابوذرؓ نے سوال کیا حضور ﷺ سے کہ کتابیں کتنی ہیں، فرمایا کہ توراۃ، زبور، انجیل، فرقان، اس کے علاوہ پچاس صحیفے حضرت شیثؑ پر، تیس صحیفے حضرت ادریسؑ پر اور دس صحیفے حضرت ابراہیمؑ پر اور دس صحیفے حضرت موسیٰؑ پر نازل کئے توراۃ نازل کرنے سے پہلے، اور شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے محمد بن نصر مروزی کے کلام سابق کے بعد فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث ان کے یہاں ثابت نہیں، اسی طرح امام احمد بن حنبل نے عدد کتب و رسل میں تعیین نہیں کی۔

حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک ابوذرؓ کی حدیث ثابت نہیں، عبد ضعیف کہتا ہے کہ بظاہر امام احمد کا مقصد یہ ہے کہ مطلق ایمان لائیں جتنی کتابیں اتاری ہیں، رہ گئی تعداد تو اس میں اجمالی ایمان کافی ہے، رہ گیا یہ کہ اس میں رسل کی تعداد بھی ہے لیکن ابوذرؓ کی روایت ثابت نہیں اس لئے کہ اس کا مدار ابراہیم بن ہشام پر ہے اور وہ ضعیف ہے، امام ابو حاتم رازی فرماتے ہیں: لیس بشقة۔

وبلقائه: اور آگے چل کر ایمان بالبعث کا ذکر ہے، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لقاء سے مراد بعث ہے مگر اس صورت میں تکرار ہے، اس لئے لقاء سے اور مراد ہے اور بعث سے اور مراد ہے، اب سوال یہ ہے کہ لقاء سے کیا مراد ہے، اس میں تین قول ہیں (۱) بعض حضرات کہتے ہیں کہ لقاء بعث من القبور کے بعد ہوگا (۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لقاء موت کے بعد ہوگا اور اس کے بعد بعث من القبر قیامت کے دن (۳)

علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ لقاء سے مراد رؤیت باری تعالی ہے، اسپر امام نووی نے اعتراض کیا کہ رؤیت باری کا کوئی اپنے بارے میں قطعیت سے یقین نہیں کر سکتا ہے، یہ ایسی نعمت ہے جو اسکو ملے گی جو ایمان کے ساتھ دنیا سے گیا (عاملنا الله تعالى بلطفه) اور ہر آدمی اس کے بارے میں یقین نہیں کر سکتا ہے، لیکن علامہ کرمانی نے اس کی تردید کی کہ خطابی کے قول کا مطلب یہ ہے کہ قیامت کے دن رؤیت حق ہے اور واقع ہوگی اس پر ایمان ضروری ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اثبات رؤیت باری میں قوی دلیل ہے، رؤیت باری تعالی قیامت میں ہوگی، رؤیت کے بارے میں احادیث متواترہ وارد ہیں، امام یحیی بن معین فرماتے ہیں: عندي في الرؤية سبعة عشر حديثا صحاح، امام ابن جریر طبری نے ۲۳ حدیثیں جمع کی ہیں، معتزلہ اور جہمیہ منکر ہیں رؤیت باری تعالی کے، اور اہل السنت والجماعت اس کے مقر ہیں۔

ورسله: اس سے مطلق انبیاء مراد ہیں خواہ بوصف رسالت متصف ہوں یا نہ ہوں سب پر ایمان ضروری ہے، انبیاء پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی کے رسل وپیغامبر ہیں جو بات پہنچائیں وہ بات حق اور واجب العمل ہے، انبیاء کی تعداد کتنی ہے؟ ابوذرؓ کی طویل حدیث میں ہے کہ ایک لاکھ چوبیس ہزار پیغامبر ہیں، اس کے ساتھ رسولوں کی تعداد ۳۱۳ ہے لیکن اس روایت کو جیسا کہ بیان کر چکا اس کی سند ضعیف ہے، مگر رسل وانبیاء کی تعداد دوسری سند سے بھی مروی ہے جس کو امام احمد بن حنبل نے مسند میں ابوذرؓ سے روایت کیا، اسی طرح ابوامامہؓ سے روایت ہے جسکے اختلاف روایات کو میں باب كيف كان بدؤ الوحي إلى رسول الله ﷺ میں ذکر کر چکا ہوں، وہاں مراجعت کی جائے۔

یہاں ایمان باللہ پھر ایمان بالملائکۃ پھر ایمان بالکتب اور پھر ایمان بالرسل کو ذکر کیا ہے، یہ ترتیب واقعی ہے، اس لئے کہ ملائکہ اللہ سے اللہ کی کتابوں کو لیکر رسولوں تک لاتے ہیں تو فرشتوں کا مرتبہ بیچ میں رہا، اور وہ کتابیں لاتے ہیں رسل کے پاس، باقی اس سے اسپر استدلال نہیں ہو سکتا کہ ملائکہ رسل سے افضل ہیں، یہ مسئلہ خلافی ہے، معتزلہ کے نزدیک ملائکہ افضل ہیں، اور اہل السنت کے نزدیک رسل افضل ہیں۔

وتؤمن بالبعث: مسند احمد اور بخاری کی کتاب التفسیر میں ہے وتؤمن بالبعث الآخر، مسلم میں عمرؓ کی حدیث ہے وتؤمن باليوم الآخر، ہر ایک لفظ محتاج شرح ہے، بعث آخر سے مراد قبور سے اٹھنا ہے، بعث آخر

اس لئے کہا کہ بعث اول تو عدم سے وجود میں لانا ہے یا بطون امہات سے وجود کی طرف منتقل کرنا ہے، اور بعث آخر بطون قبور سے میدان حشر میں منتقل ہونا ہے، بعث آخر پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ جو امر بھی اس میں واقع ہوگا سب حق ہے اور اس روایت میں ہے والیوم الآخر اس سے مراد قیامت کا دن ہے، اسے یوم آخر کہا کہ وہ آخر ایام دنیا ہے یا آخر از منہ محدودہ ہے، ابو عوانہ کی روایت میں ہے وبالموت وبالبعث بعد الموت، ابو عوانہ کی روایت صحیح علی شرط مسلم ہے، اسی طرح بعض دوسری روایات میں ہے، حافظ ابن تیمیہ نے بحوالۂ مسند احمد اسکو نقل کیا ہے أیوب عن أبي قلابة عن رجل من الشام عن أبیه أن رسول الله ﷺ قال ذلک، اسی طرح ابن عباسؓ کی روایت مسند بزار میں ہے۔

ایک عالم سے میری گفتگو ہوئی تو میں نے بعث بعد الموت کو ذکر کیا تو انہوں نے زور سے کہا کہ یہ لفظ ثابت نہیں، میں نے کہا کہ یہ لفظ بخاری کے لفظ والیوم الآخر کے ہم معنی ہے، پھر مجھے تجسس رہا کہ بسند صحیح کسی کتاب میں ہے یا نہیں؟ (مسند احمد میں حدیث جبرئیل نمبر ۱۸۴ میں والبعث بعد الموت ہے، از مرتب)

قال ما الإسلام: آئندہ روایت اور مسند احمد میں ہے قال یا رسول اللہ! ما الإسلام؟

أن تعبد الله: عبادت سے کیا مراد ہے؟ امام ابو زکریا نووی فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ معرفت خدا مراد ہو، اس صورت میں اقامت صلوۃ کا ذکر اس لئے ہے کہ تاکہ اسلام میں اس کو داخل کردیں، اس لئے کہ معرفت باللہ ان ارکان کو شامل نہیں (۲) عبادت سے مطلق اطاعت مراد ہے، اب تمام طاعات اسلامیہ اس میں داخل ہو جائیں گی، خاص طور سے اقامت صلوۃ وغیرہ کو ذکر کیا اہمیت وبرتری کی وجہ سے، گویا تخصیص بعد التعمیم لمزید الاہتمام ہے، لیکن نووی کی توجیہ بعید ہے اس لئے کہ معرفت تو متعلقات ایمان ہیں اس کے ذکر کے کوئی معنی نہیں اور عبادت کے معنی اطاعت کے ہیں مگر یہاں وہ مراد نہیں، بلکہ مراد توحید ہے اس لئے کہ صحیح مسلم میں حضرت عمرؓ کی حدیث میں أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ہے، یہاں پر چونکہ راوی نے أن تعبد الله کہہ دیا اور یہ عام لفظ ہے اس لئے ولا تشرک به سے اسکو مقید کردیا تاکہ توحید کے معنی پیدا ہو جائیں۔

وتقیم الصلوة: بعض میں الصلوة المکتوبة والزکوة المفروضة ہے، اسکو ان سے اس لئے مقید کیا

تاکہ تفنن فی العبارۃ ہو جائے، یا اس لئے کہ صلوۃ کے بارے میں کتاب اللہ کا لفظ ہے (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا)۔

وتصوم رمضان: اس سے معلوم ہوا کہ رمضان کو بغیر اضافت لفظ شہر کے بولنا جائز ہے، مسئلہ گزر چکا ابھی حضرت طلحہؓ کی حدیث باب الزکوۃ من الإسلام کے ذیل میں۔

یہاں پر سوال یہ ہے کہ یہ سارے ارکان مذکور ہیں، صلوۃ، زکوۃ، صوم کا ذکر ہے پھر حج کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ اس کا جواب دیا بعض شراح نے کہ ممکن ہے کہ حج کو ذکر کیا ہو لیکن راوی کو یاد نہ رہا ہو یا حج کا ذکر اس لئے نہ ہوا ہو کہ حج فرض نہ ہوا تھا یا یہ کہ اس آدمی پر حج فرض نہ تھا، یہ اس قسم کی تاویلات ہیں مگر ان میں ایک تاویل بھی نہ چلے گی اس لئے کہ اگرچہ اس حدیث ابوہریرہؓ میں ذکر نہیں ہے لیکن حضرت عمرؓ کی حدیث مسلم، ابوداؤد، نسائی میں ہے اس میں حج کا بھی ذکر ہے وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا اور صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان (۲۲۶/۱)، صحیح جوزقی، مستخرج علی المسلم للحاکم، ابن مندہ کی کتاب الایمان کے الفاظ یہ ہیں وتحج وتعتمر وتغتسل من الجنابة وتتمّ الوضوء، اس لئے کہا جائیگا کہ راوی نے اسکو بھول کر چھوڑ دیا، یا یاد نہ رہا ہو۔

یہ جو بعض نے جواب دیا کہ یہ واقعہ حج کی فرضیت سے پہلے پیش آیا یہ صحیح نہیں اس لئے کہ ابن مندہ نے کتاب الایمان میں اسی کو روایت کیا ہے بسند صحیح علی شرط مسلم اس میں ہے إن رجلا جاء في آخر عمر النبي ﷺ، تو یہ حجۃ الوداع کے بعد ہی ہوگا، یہ رجل یعنی جبرئیل اس لئے آئے تاکہ متفرق اوقات میں جو احکام بیان کئے گئے انکو یکجا ذکر کر دیا جائے۔

قال ما الإحسان: احسان لغت میں کہتے ہیں اتقان کو، کہا جاتا ہے أحسنته إذا أتقنته، اسی طرح احسان ایصال النفع الی الغیر کو کہتے ہیں، یہاں مراد اتقان عبادت ہے، ممکن ہے کہ احسان کے دوسرے معنی مراد ہوں، اس طرح کہ جب عبادت کو کیفیت سے ادا کریگا تو گویا اپنے نفس پر احسان کر کے نفع پہنچاتا ہے، احسان کی تعریف یہ ہے کہ اخلاص کے ساتھ خشوع وخضوع سے حق تعالی کی طرف متوجہ ہو کر عبادت کرے کہ ذہن و فکر قطعاً غیر اللہ کی طرف مشغول نہ ہو بلکہ مشغول بالحق والعبادۃ ہو۔

حضرت رسول اکرم ﷺ نے احسان کی شرح کی أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك،

یعنی خدا کی اس طرح عبادت کرو گویا اسکو دیکھ رہے ہو، اس لئے کہ اگر چہ تم اللہ کو نہیں دیکھ رہے ہو لیکن حق تعالی تم کو دیکھ رہا ہے، اس کی شرح میں اختلاف ہے کہ مراد کیا ہے؟ شراح کے یہاں دو قول مشہور ہیں، احد القولین دوسرے سے اشہر ہے، مشہور یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اس کلام معجز میں عابد کے دو مقام کی طرف اشارہ کیا ہے، ایک مقام مشاہدہ دوسرے مقام مراقبہ، اولا مشاہدہ کی طرف متوجہ کیا پھر مقام مراقبہ کو ذکر کیا۔

حاصل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ بتلاتے ہیں کہ احسان کے اندر درجہ اعلی مقام مشاہدہ کا ہے، اور مشاہدہ یہ ہے کہ آدمی عبادت کرتے ہوئے پورے طور سے متوجہ ہو اور اس طرح عبادت کرے کہ جیسے حق تعالی کے حضور میں کھڑا ہے اور دیدۂ بصیرت سے دیکھ رہا ہے، جب اس کیفیت سے عبادت کریگا تو اس کا دل خشیت و خوف ہیبت و جلال الہی سے پر ہو گا اور قطعا ہر چیز سے غافل اور عبادت کی طرف متوجہ ہو گا تو عبادت اس کے حق سے ادا ہو گی، لیکن کوئی آدمی ایسا ہو جسکو یہ مقام حاصل نہ ہو اور یہ کیفیت پیدا نہ ہو تو پھر اس کے لئے دوسرا درجہ ہے یعنی مقام مراقبہ کا درجہ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جب عبادت کے لئے کھڑا ہو تو سوچے کہ میرا مالک دیکھ رہا ہے، جب اس کے دل میں یہ بات آئے گی کہ میرا مالک دیکھتا ہے تو کسی طرف التفات و توجہ نہ ہو گی، اس لئے کہ اللہ تعالی ہر چیز کا رقیب ہے، ان خطرات و وساوس پر بھی مطلع ہے جو اس کے ذہن میں آتے ہیں جب اس کے دل میں یہ خیال آئے گا تو پھر کسی طرف بھی توجہ نہیں ہو گی، یہ احسان کا دوسرا درجہ ہے، اول درجہ کی طرف اشارہ کیا ہے **أن تعبد اللہ کأنک تراہ** سے اور دوسرے کی طرف اشارہ کیا **فإن لم تکن تراہ فإنہ یراک** سے۔

یہ جو بحث نقل کی علامہ ابو عبد اللہ الابی نے اسی کو اختیار کیا ہے، انہی کا قسطلانی وغیرہ نے اتباع کیا، فرمایا کہ اس کے سمجھنے کی صورت یہ ہے کہ انسان جب عبادت کرتا ہے تو اس کی عبادت میں تین مرتبے ہوتے ہیں ۱ ایک مرتبہ یہ ہے کہ عبادت ہو اور انسان اس فریضہ سے سبکدوش ہو جائے، اس کی تفصیل اجتماع شرائط و ارکان پر موقوف ہے، یہ عوام کی حالت ہے ۲ دوسرے یہ کہ آدمی کو مشاہدہ بھی حاصل ہو، پورے طور سے اللہ کی عبادت میں مشغول ہو، یہ حضور کا مقام ہے جسکو فرمایا: **جعلت قرۃ عینی في الصلوۃ**، اس کی وجہ یہ ہے کہ اطاعت میں ایک لذت اور عبادت میں ایک حلاوت پیدا ہوتی ہے جسکی وجہ سے دنیا سے غافل اور اللہ تعالی کی

طرف راغب ہوتا ہے سارے خیالات محبوب کی طرف ہوتے ہیں اور پورا اس میں محو ہوتا ہے ۳ تیسرا مقام مراقبہ ہے کہ آدمی اگر اس کیفیت پر نہیں پہنچتا تو یہ خیال کرے کہ حق تعالی مجھ کو دیکھتا ہے، اول مقام عوام کا ہے اور دوسرا مقام خواص کا ہے۔

زائد تفصیل دیکھنی ہو تو حافظ ابن رجب حنبلی کی جامع العلوم والحکم دیکھئے، انہوں نے بیان کیا ہے کہ اس میں مشاہدہ کی طرف رہنمائی کی ہے، فرمایا کہ فإن لم تکن تراہ میں اختلاف ہے کہ یہ کیا ہے؟ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ علت ہے، اگر یہ کیفیت حاصل نہ ہو تو یہ سوچے کہ اللہ تعالی مجھ کو دیکھ رہے ہیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اسکو پہلا درجہ حاصل ہو جائے گا، اس لئے کہ جب یہ سوچتا رہے گا تو آہستہ آہستہ اسکو حاصل کریگا کہ اللہ تعالی کو چشم بصیرت سے دیکھے گا، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس سے دوسرے مقام کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ میں ذکر کر چکا۔

لیکن بعض دوسرے محققین کا خیال یہ ہے کہ ایک ہی مقام کی طرف اشارہ ہے یعنی عبادت میں یہ کیفیت ہو کہ مشاہدۂ حق ہو جائے، ظاہر یہ ہے کہ اصل مقصود اس کیفیت کے استحصال سے یہ ہے کہ پورے خشوع وخضوع سے متوجہ ہو، اور یہ توجہ اس لئے ہے کہ حق تعالی ناظر ہے نہ اس لئے کہ یہ حق تعالی کو دیکھتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ذہن میں ہو کہ اللہ تعالی ہم کو دیکھتا ہے تو توجہ پوری ہوگی، جیسے ایک غلام کو معلوم ہو جائے کہ میرا آقا سامنے ہے اور مجھ کو دیکھتا ہے تو پوری توجہ سے کام لیگا، یہ اس خیال سے کام نہیں کریگا کہ وہ آقا کو دیکھتا ہے بلکہ اس لئے کہ کہیں اس کا آقا اس کی بے توجہی کو نہ دیکھ لے، اب ظاہر ہے کہ رویت باری تعالی حقیقۃً نہیں ہو سکتی، لہٰذا مراد یہ ہے کہ اس طرح عبادت کرے کہ اس کا ثمرہ حاصل ہو اور پوری توجہ عبادت میں ہو۔

اگر نام بتادوں کہ کس کس نے اسکو اختیار کیا ہے تو لمبی فہرست ہو جائیگی، امام نووی، علامہ سندی، اسی طرح حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے اختیار کیا ہے، حضرت سے واضح کلام میں نے کسی کا نہیں دیکھا، بدائع میں یہ مضمون ہے: من شاء فلیرجع إلیها۔

فإن لم تکن تراہ فإنه یراک: ظاہر یہ ہے کہ مالک دیکھتا ہے تو یہ علت ہے لہٰذا عبادت باحسن وجہ کرے گا۔

یہاں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے کتاب المحو والفنا میں اس سے محو پر استدلال کیا ہے، فرماتے ہیں کہ تکن فعل تام ہے أي إن لم تصر تراہ، مطلب یہ بتایا کہ صوفیہ کا ایک مقولہ ہے: من نحی الحجاب شاھد الجناب، ایک عارف نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا تو پوچھا کہ آپ کی طرف وصول کیسے ہوگا؟ فرمایا خلّ نفسک وتعال۔

یعلم اللہ تا بجاناں دو قدم رہ دور نیست　　آں یکے بر نفس خود نہ واں دگر در کوئے دوست

لیکن اس پر علامہ تاج الدین سبکی، حافظ ابن حجر نے اعتراض کیا، حاصل اشکال اس استدلال پر تین اعتراض ہیں۔

(۱) پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر اس پر حمل کریں تو فإن لم تکن شرط اور تراہ جزا ہوگی، اور جزاء میں حذف الالف واجب ہے کیونکہ دونوں کا جزم واجب ہے حالانکہ یہاں تراہ کا الف محذوف نہیں ہے، علامہ تاج الدین سبکی کہتے ہیں کہ تم یہ بھی نہیں کہہ سکتے ہو کہ جزاءِ الف ایسا ہی باقی رکھا گیا ہے جیسا کہ رجز گو شاعر نے اپنے قول

إذا العجوز غضبت فطلّق　　ولا ترضاھا ولا تملّق

میں لا ترضاھا میں رکھا ہے، اس لئے کہ اس کا الف تو ضرورت شعری کی وجہ سے رکھا گیا ہے۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بعض روایات میں نفی مسلط ہے رؤیت پر وہاں کان کا ذکر نہیں، جب ذکرِ کون نہیں تو معلوم ہوا کہ نفیِ کون مراد نہیں بلکہ نفیِ رؤیت مراد ہے، چنانچہ صحیح مسلم (۲۹/۱) میں ابو ہریرہؓ کی حدیث میں اور صحیح ابن خزیمہ وابن حبان میں حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے فإن تک لا تراہ ہے، اور مسند احمد (۳۱۹/۱) میں ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے فإنک إن لم ترہ فإنہ یراک، اور مسند بزار میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے فإن لم ترہ فإنہ یراک، اب سمجھ لو کہ حضرت عمرؓ، ابو ہریرہؓ، ابن عباسؓ، انسؓ کی چاروں حدیث میں نفی کو مسلط کیا ہے رؤیت پر، نفی کون پر مسلط نہیں تو استدلال بے محل ہے۔

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا کہ اگر آپ کی بات مانیں تو لازم آئے گا کہ فإنہ یراک لغو اور بیکار ہو جائے، اس لئے کہ فإن لم تکن شرط ہے اور جزا تراہ ہے، کلام پورا ہو گیا۔

یہاں علامہ ابراہیم بن الحسن کردی کورانی نے حافظ ابن حجر پر رد کیا اور شیخ اکبر کی طرف سے مدافعت کی،

فرماتے ہیں کہ یہاں پر جو الف مذکور ہے یہ من باب إجراء المعتل مجری الصحیح ہے، بسا اوقات حرف معتل کو صحیح کے معنی اور حکم میں لیکر وہ معاملہ کرتے ہیں جو صحیح کا ہے یعنی اسکو ساقط نہیں کرتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر نے ایک جگہ فتح الباری میں قوموا افلأصلي لكم میں تصریح کی ہے کہ لأصلي جواب امر ہے اور یاء کو ثابت رکھا ہے بقاعدۂ إجراء المعتل مجری الصحیح جیسے قنبل کی قراءت میں ہے ومن يتقي ويصبر، ان کے متعلق ابن ہشام نے لکھا ہے کہ اجراء معتل مجری الصحیح پر عمل کیا ہے، ایسے ہی یہاں بھی عمل کیا ہے۔

ابراہیم کورانی فرماتے ہیں کہ مزید یہ کہ یہ اعتراض کریں جزاء کے اندر تو ہم پوچھتے ہیں کہ جو روایت آپ نے پیش کی، إنک إن لا تراہ وہاں بھی یہ اشکال ہے، اس لئے کہ اگر شرط مضارع ہو تو جزم ضروری ہے، یہاں الف کیوں ساقط نہیں ہوا؟ تم شرط میں ابقاء الف کا جو جواب دوگے ہم جزاء میں ابقاء الف کا وہی جواب دینگے، اور اگر یہ کہو کہ تقدیر إن لا تکن تراہ ہے کمافی طریق مسلم (۲۹/۱) اور کون محذوف ہے تو اس صورت میں بات وہیں لوٹ آئے گی جو شیخ اکبر نے کہاہے کہ نفی کون ہے نہ کہ نفی رویت ہے۔

تیسرے اشکال کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ فإنه يراک بے فائدہ نہیں بلکہ اس کے مفید ہونے کی صورت یہ ہے کہ جب سالک کو کہہ دیا کہ تم فنا ہو تو حق تعالی کو دیکھو، ممکن تھا کہ کوئی خیال کرے کہ فنا ہونے کے بعد کیسے رویت ہوگی، تو فرمایا کہ یہ رویت ہوگی کیونکہ اللہ تعالی تم کو دیکھتا ہے یعنی جب تم فنا ہوجاؤگے اور مرضئ حق کے تابع ہو جاؤگے تو تمہارے سارے تصرفات تصرفِ حق کے تابع ہو جائینگے اور بي يسمع وبي يبصر کی حالت ہو جائے گی اور چونکہ حق تعالی باقی و سمیع وبصیر ہے تو اس کے ذریعہ سے اس کی رویت حاصل ہوگی۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ کسی آیت یا حدیث کے معنی معلوم کرنے کے لئے تبادر کو دیکھا جائے، جو معنی عالم اصول سے واقف کے ذہن میں بالتبادر آئیں وہ ہی اس کے معنی ورنہ تاویل کے ذریعہ مختلف معانی پیدا کئے جاسکتے ہیں، اس کے سمجھنے کی صورت یہ ہے کہ کوئی ان اختلاف سے ناواقف ہو اس کے سامنے یہ جملہ رکھ کر اس کا مطلب پوچھے، وہ وہی مطلب بتلائے گا جو محدثین نے بیان کیا ہے، اور اگر شیخ اکبر نے اس روایت سے استدلال کیا ہو تو دوسری روایت میں ہے جسکی تخریج امام احمد (۱۲۹/۴ و ۱۶۴) نے مسند میں فإنک إن کنت

لاتراہ فھو یراک ہے تو یہاں کون العدم کا اثبات ہے نہ کہ نفی کون ہے۔

اگر کوئی کہے کہ لاتراہ میں لا، تراہ پر داخل نہیں بلکہ لا پر جملہ شرطیہ پورا ہو گیا اور تراہ اس کی جزاء ہے، تو سوال یہ ہے کہ بخاری کی روایت میں فإن لم تکن ہے تو ایک میں عدم الکون کا مطالبہ ہے اور مسند احمد کی اس روایت میں کون العدم کا مطالبہ ہے تو جمع کیسے صحیح ہو گا؟ صحیح بات یہ ہے کہ کوئی اصل بات سے ہٹ جائے تو اسکو طرح طرح کے اشکالات پیش آئیں گے۔

فقال: ما المسئول باعلم من السائل: بعینہ یہ سوال حضرت عیسی اور حضرت جبرئیل میں ہوا تھا مگر حضرت عیسی سائل اور جبرئیل مسئول تھے، چنانچہ امام حمیدی نے نوادر میں اور عبد اللہ بن مبارک نے کتاب الزہد میں شعبی سے نقل کیا ہے: **سأل عیسی بن مریم جبرئیل متی الساعة فانتفض بأجنحته و قال ما المسئول عنها بأعلم من السائل**، اس کا مطلب بظاہر اگرچہ مساوات فی العلم کو بیان کرنا ہے مگر مخصوص علم مراد ہے یعنی علم الساعۃ میں دونوں حضرات برابر ہیں کہ علم الساعۃ اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس حدیث میں اسلام، ایمان، احسان کا سوال کیا، ان کا باہمی ارتباط ظاہر ہے، ایمان عقدۂ باطنی اور اسلام اعمال ظاہرہ سے متعلق ہے اور احسان کا تعلق دونوں سے ہے، مگر ساعت کے سوال میں کیا مناسبت ہے؟ اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) ایک جواب یہ ہے کہ جب سائل آتا ہے تو اپنی ضرورت کا سوال کرتا ہے، وہاں تناسب تلاش نہیں کرنا پڑتا ہے جیسے آدمی بازار میں جاتا ہے تو وہاں مرچ مصالحہ خریدتا ہے اور کپڑا بھی خریدتا ہے، مناسبت کی ضرورت نہیں، بات اصل یہ ہے کہ ضرورت پر مدار ہے۔

(۲) اور کوئی زبردستی چاہے تو سنئے جواب کہ انبیاء کرام علیہم السلام کی بعثت خاص فرائض کی تکمیل کے لئے ہوتی ہے، وہ حق تعالی کی عبادت پورے طور پر کمًّا و کیفًا بندوں میں ظاہر کرتے ہیں تاکہ بندے اللہ تعالی کے فرمانبردار ہوں اور تخلیق کی غرض حاصل ہو، حق تعالی نے جن وانس کو عبادت کے لئے پیدا کیا، چنانچہ فرماتے ہیں: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) باقی اشیاء عالم میں جتنی ہیں وہ ساری انسانوں کے لئے پیدا کی ہیں، اللہ تعالی فرماتے ہیں: (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) اسی طرح فرماتے ہیں:

(خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) تو معلوم ہوا کہ سب چیزیں انسان کے لئے ہیں، ایک جگہ دونوں کو جمع کر کے ذکر کیا ہے چنانچہ سورۂ بقرہ کے تیسرے رکوع میں ہے: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً) اس آیت میں فرمایا کہ آسمان و زمین تمہارے لئے ہیں لیکن تم اپنے رب کی عبادت کرو جیسا کہ بیان کیا، انبیاء کرام کی بعثت اسی مقصود کی تکمیل کے لئے ہے اور وہ تکمیل دو طرح سے ہے کمًا و کیفًا، حضور ﷺ سے عبادت کی کیفیت کی تکمیل ہو چکی ہے، اور کمیت کی تکمیل امت کے ذریعہ ہو جائے گی، جب کام پورا ہو جاتا ہے تو اس کا اختتام بھی ہو جاتا ہے، جب عبادت کی تکمیل کمًا اور کیفًا ہو گئی تو اس مناسبت کی وجہ سے قیامت کے متعلق سوال کیا، آگے اس کا جواب دیا۔

إذا ولدت الأمة ربها: رب کا اطلاق مربی کے معنی میں کیا، اس کا کیا مطلب ہے؟ اس میں اختلاف ہے، کئی مطلب ہیں:

۱۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آخر زمانہ میں سراری کی کثرت ہو گی، باندیاں زیادہ رکھیں گے تو اولاد زیادہ ہو گی، باپ کی جگہ بیٹا وارث ہو گا اور بیٹا باپ کے مال میں اپنی ماں کا بھی وارث ہو گا، اگرچہ علامہ خطابی نے یہ معنی ذکر کیا ہے اور امام نووی نے اکثر علماء سے نقل کیا ہے مگر یہ صحیح نہیں، سراری کی کثرت صحابہ کے دور میں ہو چکی ہے، حالانکہ یہاں ایسی چیز بتلانا ہے جو آگے چلکر ہو گی۔

۲۔ امام وکیع فرماتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ أن تلد العجم العرب، عرب جو ملوک کی حیثیت رکھتے ہیں عجمی عورتوں سے پیدا ہونگے۔

۳۔ ابراہیم حربی فرماتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ آخر زمانہ میں ملوک باندیاں بکثرت رکھیں گے، ان باندیوں کی اولاد حاکم ہو گی تو پھر اس رعایا میں انکی ماں بھی شریک ہو گی اس طرح وہ مالک بن جائے گا۔

۴۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے اشارہ غلبۂ جہل کی طرف ہے، لوگوں پر جہالت غالب ہو گی، امہات کی بیع وشراء کرنے لگیں گے، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ بکتے بکتے وہ پھر اپنی باندی بنالیگا عدم علم کی وجہ سے۔

۵۔ انقلاب احوال سے کنایہ ہے، مطلب یہ ہے کہ اولاد نافرمانی اور عقوق کرینگی، اولاد آمرانہ اور جابرانہ معاملہ کریگی۔

وإذا تطاول رعاة الإبل الخ: یعنی اونٹوں کے چرانے والے بڑے بڑے اونچے مکان بنانے لگیں اور رذیل اور کمینہ لوگ گدی نشین ہو جائیں اور شرفاء نیچے طبقہ میں آجائیں اور نا اہل اعلیٰ درجہ پر فائز ہو جائیں تو ایسے وقت میں قیامت ہوگی، حدیث میں ہے: إذا وسد الأمر إلی غیر أهله فانتظر الساعة۔

البهم: بضم الباء، بهیم کی جمع ہے، مجرور و مرفوع دونوں طرح پڑھا گیا ہے، اگر مجرور ہے تو ابل کی صفت ہے اور اگر مرفوع ہے تو رعاۃ کی صفت ہے، پہلی صورت میں اشارہ ہے کہ حقیر جانوروں کے راعی بلڈنگ بنانے لگیں گے اس لئے کہ کالے اونٹ حقیر سمجھے جاتے ہیں، اور اگر البهم رعاۃ کی صفت ہے تو مطلب یہ ہے کہ وہ رعاۃ مجہول الانساب ہونگے، یہ کنایہ ہے اس سے کہ پاس میں کچھ بھی نہ ہوگا اور ویسے بلڈنگ حویلیاں بنانے لگیں گے۔

في خمس لا یعلمهن إلاّ الله: یہ خبر ہے مبتدا محذوف کی، أي أن علم الساعة في خمس لا یعلمهن إلاّ الله۔

إن الله عنده علم الساعة، اس سے معلوم ہوا کہ ساعۃ کا علم کسی کو نہیں، اسی طرح بارش کا علم کسی کو نہیں، بطن المرأۃ میں کیا ہے وہ کوئی نہیں جانتا اور کل کیا حالات آئینگے اس کا علم کسی کو نہیں، اس کی موت کب ہوگی اس کا کسی کو علم نہیں، ان پانچ چیزوں کا علم حق تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس میں یہ کہاں ہے کہ ان کا علم اللہ کے سوا اور کسی کو نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مقام اہتمام کی وجہ سے یہ بیان فرمایا، اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ حق سبحانہ وتعالیٰ اس علم کے ساتھ مخصوص ہوں، اگر حضرت حق کے علاوہ اور لوگ بھی جان لیں تو تخصیص کا کوئی فائدہ نہیں۔

(قد یشکل علیه بان المغیبات لیست محصورة بهذه الخمس، أجاب في روح المعانی (۱۱۲/۲۱) بأن هذه الخمسة إنما خصّت بالذکر لوقوع السوال عنها أو لأنها کثیرا ما تشتاق النفوس إلی العلم بها، و قال القسطلاني و لأن العدد لا ینفي زائدا علیه، و لأن هذه الخمسة هي التي کانوا یدّعون علمها، انتهی، قال صاحب الروح وفي التعلیل الأخیر نظر لا یخفی انتهی).

اس کے بعد یہ سمجھئے کہ ایک علم شئ ہوتا ہے اور ایک ظن شئ ہوتا ہے، علم شئ ظن شئ کے منافی نہیں

ہے، حدیث میں دوسروں سے علم شیٔ کی نفی کی جارہی ہے، یہ ظن کے منافی نہیں ہے اس لئے اب ظن کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، ایسے آلات اب ایجاد ہوگئے ہیں کہ پیٹ میں کیا ہے بچہ ہے یا بچی ہے اس کا علم ہوجاتا ہے، لیکن یہ علم ظنی ہے قطعی نہیں، جن چیزوں سے علم قطعی حاصل نہیں ہوتا ہے وہ ظنی ہوا کرتا ہے، بسا اوقات اس کے خلاف بھی ہوجاتا ہے۔

(قال المناوي في فيض القدير (۲/۴۵۸): خمس لا يعلمهن إلّا الله أي على وجه الإحاطة والشمول كليا وجزئيا فلا ينافيه اطلاع بعض خواصه على كثير من المغيبات حتى من هذه الخمس لأ نها جزئيات معدودة وإنكار المعتزلة لذلك مكابرة، انتهى، وكذا نقله صاحب الروح.

چنانچہ ایک حکیم صاحب اپنی بیوی کو کلکتہ لے گئے پیٹ پھولا ہوا تھا، ڈاکٹر نے آپریشن تجویز کیا اور کہا کہ پیٹ میں بیماری ہے، جب آپریشن کیا تو بچہ کی پیشانی پر نشتر لگا اور خون آنے لگا، پھر ڈاکٹر نے سلائی کردی، جب بچہ پیدا ہوا تو نشتر کا نشان اس کی پیشانی پر تھا، حکیم صاحب اسکو نشتر کہہ کر پکارتے تھے، تو دیکھئے! آنکھیں خطا کرسکتی ہیں تو آلات بدرجۂ اولی مخطی ہیں۔

کوئی یہ کہے کہ بعض بزرگوں کے متعلق منقول ہے کہ بچہ بچی کا علم ان کو ہوجاتا تھا، چنانچہ شاہ عبد الرحیم صاحب ولایتی جو اکابر مشائخ میں تھے، ان کے ایک مرید راو عبد اللہ صاحب تھے، اگر کوئی ان سے دعاء کرانے کے لئے آتا کہ میرے لئے دعاء کردو اولاد کی، تو فرمادیتے کہ جاؤ لڑکا ہوگا، جاؤ لڑکی ہوگی، اگر کوئی اسکو سامنے رکھ کر اشکال کرے تو یہ بھی غلط ہے، اس لئے کہ بزرگوں کا کہنا ہے کہ ہمیں جو معلوم ہوتا ہے وہ اللہ کے بتانے سے معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ آیت اور روایت کے خلاف نہیں۔

اگر کوئی کہے کہ نزول باراں کا علم ہم معلوم کرلیتے ہیں آلات سے تو اس سے قطعی علم حاصل نہیں ہوتا صرف ظنی ہوتا ہے، اس سے ہمارے مدعی پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔

هذا جبرئيل: جب وہ سائل چلے گئے تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ اسکو لوٹاؤ، اولاً حضور ﷺ کو پتہ نہیں چلا ان کے چلے جانے کے بعد پتہ چلا چنانچہ روایت میں ہے کہ حضور ﷺ ہمیشہ پہچان جاتے تھے سوائے اس دفعہ کے۔

جاء یعلّم الناس: لوگوں کو ان کا دین سکھانے کے لئے آئے تھے، اجمالی صورت میں سارا دین سکھادیا، کبھی سوال سے بھی تعلیم دی جاتی ہے جب سوال کے ذریعہ سے لوگوں کی تعلیم مقصود ہو، نیز اس سے معلوم ہوا کہ حسن سوال بھی علم ہے، مقولہ ہے: حسن السؤال نصف العلم، حضرت عمرؓ کی حدیث میں یعلّم الناس دینهم ہے۔

فلبثت ملیّا: ملیّا سے مطلق زمانہ مراد ہے، ترمذی، نسائی کی حدیث میں فلبثت ثلاثا آیا ہے، بعض نے اسکو تصحیف کہا ہے مگر صحیح ابوعوانہ میں ہے: فلقيني بعد ثلاث اور ابن مندہ کی روایت میں بعد ثلاثة أيام واقع ہے۔

قال أبو عبدالله: ابو عبد اللہ بخاری فرماتے ہیں کہ ان سب کو حضور ﷺ نے ایمان میں داخل کردیا ہے، مصنف کا استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ نے سب پر دین کا اطلاق کیا ہے، تو یہ سب ایمان واسلام دین میں داخل ہوا، اور دین بعینہ اسلام ہے (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ) اور اسلام و ایمان بھی ایک ہے جیسا کہ وفد عبدالقیس اور جبرئیل کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

(ص ۱۲) باب

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بن حَمْزَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بن سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ ابْنِ عَبْدِ اللهِ أَنَّ عَبْدَ اللهِ بن عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو سُفْيَانَ بن حَرْبٍ أَنَّ هِرَقْلَ قَالَ لَهُ: سَأَلْتُكَ هَلْ يَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ، فَزَعَمْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ، وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حَتَّى يَتِمَّ وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ، فَزَعَمْتَ أَنْ لَا، وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ الْقُلُوبَ لَا يَسْخَطُهُ أَحَدٌ.

ترجمہ: باب۔

حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ مجھے ابوسفیان نے یہ بتلایا کہ ہرقل نے ان سے یہ کہا! میں نے تم سے یہ پوچھا تھا کہ ان کی تعداد ترقی پذیر ہے یا روبہ تنزل، تم نے بتلایا ترقی پذیر اور اسی طرح ایمان کا معاملہ ہے، یہاں تک کہ پایۂ تکمیل کو پہنچ

جائے اور میں نے تم سے پوچھا تھا کہ ان کے متبعین میں سے کوئی شخص ایک بار دین میں داخل ہونے کے بعد اسے برا سمجھ کر پھرتا تو نہیں، تم نے بتلایا کہ نہیں اور یہی ایمان کا حال ہوتا ہے، جب اس کی بشاشت دلوں میں گھل مل جاتی ہے تو اس سے کوئی ناراض نہیں ہوتا۔

تشریح: یہ باب بلا ترجمہ ہے، اس باب کے متعلق ضوابط بیان کر چکا ہوں، اس باب کے وجود وعدم میں اختلاف ہے، کریمہ بنت احمد مروزیہ کے نسخہ میں باب ہے، اصیلی کے نسخہ میں باب نہیں ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ جن روایات میں باب کو حذف کر دیا ہے وہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ امام بخاری نے حدیث ہرقل ذکر کی ہے وہ باب سوال جبرئیل النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق نہیں، اس پر اشکال یہ ہے کہ باب ہو یا نہ ہو بہر صورت مناسبت حدیث جبرئیل سے ضروری ہے، اگر باب نہ ہو تو ظاہر ہے کہ یہ روایت باب سوال جبرئیل کی روایت ہوئی تو مناسبت تلاش کرو، اور اگر باب ہے تو کالفصل من الباب السابق ہے، حاصل یہ ہے کہ جو روایت ہے اس کا فی الجملہ تعلق ماقبل وماسبق سے ہونا چاہئے، چونکہ یہ باب بلا ترجمہ ہے، اس لئے باب سابق سے تعلق کی ضرورت ہے، اب سوال یہ ہے کہ وہ کیا تعلق ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث ہرقل میں دین پر ایمان کا اطلاق کیا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ دین وایمان ایک ہے، امام بخاری نے اب تک حدیث جبرئیل سے ثابت کیا کہ سب ایک ہے، رہا یہ کہ دین کا اطلاق ایمان پر کہاں آیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں فرمایا: هل يرتدّ أحد منكم سخطة لدينه، قلت لا، قال: كذلك أمر الإيمان حتى يتمّ۔

مولانا شیخ الہند نے اس باب کی شرح میں ارشاد فرمایا کہ اس باب میں تینوں احتمالات ممکن ہے ۱۔ ایک یہ کہ یہ کالفصل من الباب السابق ہے، اس وقت اس کا ربط گذشتہ سے ہوگا اور وجہ ربط بتلا چکا ۲۔ اسی طرح اس میں یہ احتمال ہے کہ امام بخاری نے اسکو خاص غرض کے لئے ذکر فرمایا ہے اور تشحیذ اذہان کے لئے ترجمہ حذف کر دیا ہے، اور غرض یہ ہے کہ امام بخاری نے ابتک معاصی وغیرہ سے ڈرایا اور بتلایا کہ مؤمن کو اعمال کے سلسلہ میں خوف کرنا چاہئے، ایسا نہ ہو کہ شدہ شدہ زائل ہو جائے، جب مخاطب کو خائف کر دیا تو اس باب سے تسلی دی کہ اگر ایمان رگ وپے میں سرایت کر جائے اور بشاشت قلب میں پیوست ہو جائے تو ایمان دل سے نہیں نکلتا ہے،

اب ترجمہ منعقد کر دیا جائے باب (فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ) یا اسی طرح دوسری آیت کا ترجمہ منعقد کر دیا جائے جو اللہ تعالی کا قول ہے (وَمَنْ يَهْدِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ) ۳۔ تیسرا احتمال یہ ہو سکتا ہے کہ امام بخاری نے تکثیر فوائد کے لئے ترجمہ حذف کر دیا، پیش نظر یہ غرض بھی ہے اور ساتھ میں یہ غرض بھی کہ حدیث کا ما قبل سے ربط ہے، اس طرح ترجمہ سابقہ میں اور بھی مفید مضامین اخذ ہو سکتے ہیں۔

بعض اکابر فرماتے ہیں کہ چونکہ حدیث جبرئیل سے معلوم ہوا تھا کہ اسلام وایمان میں فرق ہے، یہ امام بخاری کے منشا کے خلاف ہے، اس لئے حدیث ہرقل ذکر کر کے ثابت کر دیا کہ اسلام وایمان میں فرق نہیں، اس لئے کہ حدیث ہرقل میں ایمان کا اطلاق کیا گیا دین پر اور دین عین اسلام ہے تو اسلام وایمان ایک ہے۔

حدثنا إبراهيم: یہ حدیث ہرقل کا ٹکڑا ہے، اس پر تفصیل سے کلام کر چکا، مصنف نے سات سندوں سے اسے روایت کیا ہے، ابو الیمان کی روایت گزر چکی، حمزہ کی روایت مطولا (ص ۴۱۲) پر امام بخاری ذکر کریں گے اسی سند سے، واللہ تعالی اعلم۔

(ص ۱۳) باب فضل من استبرأ لدينه

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا عَنْ عَامِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بن بَشِيرٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلَا، وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلَا، إِنَّ حِمَى اللهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا، وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا، وَهِيَ الْقَلْبُ.

ترجمہ: باب، اس کی فضیلت جس نے اپنے دین کی صفائی رکھی۔

حضرت نعمان بن بشیر سے روایت ہے کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان مشتبہات ہیں جنہیں بہت سے لوگ نہیں جانتے، جس شخص نے ان مشتبہات سے

اجتناب کیا اس نے دین کی صفائی کرلی اور آبرو کو لوگوں کے طعنوں سے بچالیا اور جس شخص نے اپنے آپ کو مشتبہات میں ڈال دیا اس کی مثال ایسے چرواہے کی ہے جو سرکاری چراگاہ کے ارد گرد چرارہا ہے، عنقریب وہ جانور چراگاہ میں داخل کردے گا، خبردار! ہر شہنشاہ کی ایک چراگاہ ہوتی ہے، خبردار! کہ اس دنیا میں اللہ کی چراگاہ اس کے محارم ہیں، خبردار کہ جسم میں ایک لوتھڑا ہے جب وہ صالح رہتا ہے تو پورا جسم صالح رہتا ہے، اور جب وہ خراب رہتا ہے تو پورا جسم خراب ہو جاتا ہے خبردار کہ وہ قلب ہے۔

تشریح: یعنی دین کے سلسلہ میں ایسی چیزوں سے تنزہ اختیار کرے جو اس کے دین پر اثر انداز ہوں اور ایسے مواقع سے احتراز کرے جس سے اس کے دین پر لب کشائی کی جاسکے۔

اس سے امام بخاری کا مقصد کیا ہے؟ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد اس سے بتانا ہے کہ ورع و تقوی ایمان کے مکملات میں ہے، حضرت مولانا شیخ الہند فرماتے ہیں کہ اس باب سے امام بخاری نے ادنی سے اعلی پر ترقی کی ہے، صورت اس کی یہ ہوئی کہ اولا معاصی سے ڈرایا، اب متنبہ کرتے ہیں کہ شبہات سے بھی احتراز واجب ہے دین کی حفاظت کی غرض سے، عبد ضعیف کہتا ہے کہ ممکن ہے. کہ اس سے امام بخاری نے طریق احسان کی طرف اشارہ کیا جو حدیث جبرئیل میں گزرا ہے، تو اب امام بخاری بتلاتے ہیں کہ اس کے حاصل کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ بتلایا کہ ایسی مہم سے اجتناب کرے جو اسکو اللہ سے دور کرے اور تقوی اختیار کرے اور اللہ کا مقرب بن جائے، لیکن یہ بعید ہے اس لئے کہ پھر یہ ترجمہ ابواب الایمان سے بے تعلق ہو جائے گا بلکہ جو غرض حافظ ابن حجر نے بیان کی وہی ہے، (اکمال ۴/۲۸۰)۔

النعمان بن بشیر: انصار میں سب سے اوّل مولود فی الاسلام ہیں ہجرت کے بعد، جیسے مہاجرین میں سب سے اوّل عبد اللہ بن زبیر مولود ہیں، نعمان حضور ﷺ کی وفات پر آٹھ نو سال کے تھے، انہوں نے حضور ﷺ سے نقل کیا، اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ سے یہ حدیث نعمان نے براہ راست سنی ہے، ان کے سماع میں اختلاف ہے، جمہور کہتے ہیں کہ نعمان نے حضور ﷺ سے سنا ہے لیکن امام واقدی نے انکار کیا ہے کہ نہیں سنا ہے، مگر یہ صحیح نہیں، بخاری کی یہ روایت واقدی کے قول کی تردید کرتی ہے، نعمان کی صرف ۱۶ روایات بخاری و مسلم میں ہیں۔

الحلال بیّن: یہ حدیث ان احادیث میں ہے جن کے بارے میں بعض کی رائے ہے کہ اصول ایمان ہے، حمزہ کنانی فرماتے ہیں کہ دین کا مدار تین حدیث پر ہے، ان میں ایک یہ حدیث ہے۔

میں یہ بیان کرچکا کہ امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کی پانچ لاکھ احادیث لکھی جن میں سے میں نے سنن میں ۴۸۰۰ روایات لی ہیں، ان میں سے چار حدیث انسان کے لئے کافی ہیں (۱) إنما الأعمال بالنیات (۲) من حسن إسلام المرء ترکه مالا یعنیه (۳) لایؤمن أحدکم حتی یرضی لأخیه مایرضی لنفسه (۴) الحلال بیّن والحرام بیّن الخ۔

ہمارے حضرت اقدس شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ واقع میں ایسا ہی ہے کہ چاروں روایت میں دین کا سارا مضمون ہے، اس لئے کہ پہلی حدیث متضمن ہے تصحیح عبادات واعمال کو، دوسری حدیث میں تحفظ اوقات کو ذکر کیا ہے، تیسری حدیث سے اداء حقوق معلوم ہوتا ہے اور چوتھی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس میں اختلاف ہو اس میں تقوی اختیار کرے۔

امام ابوحنیفہ سے کتاب الوصیۃ میں اسی کے قریب قریب منقول ہے جو ابوداؤد نے کہا، فرق یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ میں نے پانچ احادیث کا انتخاب کیا ہے، کتاب الوصیۃ میں ہے کہ امام صاحب نے اپنے بیٹے حماد کو وصیت کی کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث میں سے پانچ کا انتخاب کیا ہے، پانچویں حدیث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده ہے، امام ابوداؤد نے اسے مستقلا اس لئے شمار نہیں کیا کہ یہ لایؤمن أحدکم حتی یرضی لأخیه مایرضی لنفسه میں داخل ہے، اور امام صاحب نے مستقلا اس لئے داخل کیا کہ یہ اہم شئ ہے، ابوداؤد سے اور بھی روایت ہے، ایک روایت ہے ازهد في الدنیا یحبّک الله وازهد بما في أیدي الناس یحبّک الناس، جس کو ابوالحسن طاہر بن مفوز المعافری نے دوشعر میں جمع کیا ہے:

عمدة الدین عندنا کلمات — أربع قالهن خیر البریّة
اتق الشبهات وازهد ودع — مالیس یعنیک واعملن بنیّه

اسی طرح امام ابوداؤد سے تیسری روایت مروی ہے جس میں مانهیتکم عنه فانتهوا مروی ہے۔

حلال بین کس کو کہتے ہیں؟ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یا تو تصریح کی ہو شئ کے طلب پر مع الوعید علی

ترکہ یا تصریح کی ہو ترک پر مع الوعید علی طلبہ، یا دونوں میں سے کسی پر تصریح نہ کی ہو، اول کو حلال بین اور دوسرے کو حرام بین کہتے ہیں اور دونوں قسم کے مابین شبہات ہے اور متردد فیہ ہے، یہ معلوم نہیں کہ کس سے لاحق ہے، ایسے موقع پر آدمی پرہیز کرے، اس لئے کہ اگر اتفاق سے حرام ہوا تو حرام سے بچا اور اگر حلال ہے تو اسپر ثواب ملے گا کہ امر حلال کو اس خوف سے چھوڑا کہ کہیں ایسا نہ ہو اس کے تناول سے حرام میں واقع ہو جاؤں۔

علامہ ابو الحسن سندی نے اس حدیث کی شرح پر تفصیل سے کلام کیا ہے، جسکا حاصل یہ ہے کہ الحلال بین اور الحرام بین میں تین احتمال ہیں (۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ الحلال بین أي الحلال عند الله بيّن بوصف الحل يعرفه كل أحد والحرام عند الله بيّن بوصف الحرمة يعرفه كل أحد (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ الحلال بيّن لا يضر تناوله والحرام بيّن يضر تناوله (۳) الحلال الخالص بيّن والحرام الخالص بيّن يعلمه كل أحد، علامہ سندی فرماتے ہیں کہ احتمال اول مراد نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ ساری اشیاء فی الواقع دو ہی قسم کی ہیں، یا حلال ہے یا حرام، جب ساری واضح ہو گئیں تو کوئی چیز محل اشتباہ نہ رہی حالانکہ تیسری قسم مشتبہ بھی ہے، دوسرے معنی مراد ہو سکتے ہیں یعنی یہ بیان کر دیا کہ حلال کا تناول مضر نہیں اور حرام کا تناول مضر ہے، البتہ دیکھنے کی چیز وہ ہے جو مجمل و متردد ہو، اس کے متعلق ارشاد فرمایا کہ ان سے اجتناب کرے، یہ دین کی حفاظت کریگا تو ایسے امور سے اجتناب ورع و تقوی میں داخل ہے۔

تیسرے احتمال کے متعلق علامہ سندی نے فرمایا کہ اس میں دو احتمال ہیں، یا تو مطلب یہ ہے کہ الحلال خالص عند الناس والحرام خالص عند الناس، یا مطلب یہ ہے کہ الحلال الخالص في الواقع بيّن والحرام الخالص في الواقع بيّن، اگر اوّل مراد ہے تو اس صورت میں یہ بات بظاہر بے فائدہ ہے، اس لئے کہ حلال خالص اور حرام خالص عند الناس کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کو ان کا علم ہے اور ان کے خالص حلال یا حرام ہونے کو جانتے ہیں، تو اس کے بعد بین کہنے کا کوئی فائدہ نہ رہا، اس لئے کہ حاصل مطلب ہو گا الحلال المعلوم بالحل معلوم بالحل، اس عبارت سے کوئی فائدہ نہیں اور اگر ثانی مراد ہے تو سن لو کہ اس صورت میں اشیاء دو ہی قسم میں بٹ جائینگی یا حلال ہو گی اور یا حرام ہو نگی فی الواقع قسم ثالث کا سوال نہیں۔

عبد ضعیف کہتا ہے کہ یہ تیسری صورت ہی مراد ہے یعنی جو احتمال ثالث کہا وہی مراد ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جو حلال خالص ہے وہ واضح ہے اور جو حرام خالص ہے وہ بھی واضح ہے البتہ ان میں بعض چیزیں ایسی ہیں جن میں حلت و حرمت کا خلوص معلوم نہیں، اب خالص کا مطلب وہ نہ ہوا جو علامہ سندی نے بیان کیا ہے بلکہ کسی قسم کا اشتباہ نہ ہو یہ مراد ہے، تو اس صورت میں خلاصۂ مطلب یہ ہوا کہ جو حلال محض ہے وہ بین ہے اور جو حرام محض ہے وہ بین ہے، البتہ بعض اشیاء کی حلت و حرمت میں اشتباہ ہے یا تو اس لئے کہ نصوص میں تعارض ہے یا قیاس میں تعارض ہے، تو ان کے متعلق حدیث میں رہنمائی کی کہ تقوی کی بات یہ ہے کہ اسکو چھوڑ دے۔

پھر دیکھا تو حافظ ابن رجب حنبلی نے بھی جامع العلوم والحکم میں قریب قریب یہ بات لکھی ہے، فرمایا کہ حلال محض اور حرام محض احادیث میں معلوم ہے البتہ بعض اشیاء کی حلت و حرمت ہر آدمی کو معلوم نہیں، البتہ بعض راسخین فی العلم کو اس کا علم ہے، جن کو علم نہیں ان کو ارشاد فرمایا کہ ورع و تقوی اختیار کریں، حلال بین کی مثال زرع و ثمار فواکہ اشربہ طیبہ ہیں، یہ سب جائز ہیں، اسی طرح سوت و اون کا کپڑا حلال و بین ہے، اسی طرح نکاح و طلاق، بیع و ہبہ وغیرہ حلال بین ہے، اور بعض چیزیں حرام بین ہیں جیسے ربا، غصب، سرقہ، زنا وغیرہ، اسی طرح سے ماکولات میں غیر ماکول اللحم جانور حرام ہیں، اسی طرح معاملات میں، اور بعض چیزیں امور مشتبہ ہیں جیسے ماکولات میں خیل و بغال و حمیر، اسی طرح بیع عینہ بعض کے نزدیک جائز ہے بعض کے یہاں نہیں، فرماتے ہیں کہ یہ جو تفصیل ذکر کی امام احمد بن حنبل نے بھی اسی کے قریب تفصیل ذکر کی ہے۔

اب یہ سمجھو کہ قسم ثالث میں جو اشتباہ پیدا ہوا ان امور مشتبہ کا مصداق کیا ہے؟ اس میں چار قول ہیں ١۔ اس سے مراد وہ امور ہیں جن میں نصوص متعارض ہیں ٢۔ اس سے مراد وہ امور ہیں جن میں ائمہ کے مابین اختلاف ہے، حقیقۃً یہ قول ثانی قول اول کی فرع ہے ٣۔ اس سے مراد مکروہ تنزیہی وغیرہ ہے ٤۔ اس سے مراد مباح وغیرہ ہیں لیکن یہ مشکل ہے، مباح کو مراد نہیں لے سکتے اس لئے کہ مباح وہ چیز ہے جس کے طرفین مساوی ہوں، ظاہر ہے کہ جو امر مساوی الطرفین ہو اس میں تناول اور عدم تناول امر مشتبہ نہیں اس لئے یہ کہیں کہ جو راجح الترک ہو یعنی خلاف اولی امور مراد ہیں۔

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ اصل میں اشتباہ کہتے ہیں التباس واختلاط کو، اب امور مشتبہ وہ ہونگے جن میں دونوں پہلو ہوں، بعض وجوہ ایسے اصول میں داخل ہونگے جو مقتضی حلت ہیں اور بعض وجوہ سے وہ ایسے اصول میں داخل ہونگے جو مقتضی حرمت ہیں تو شيئ مختلط ہوگئی کہ کس اصل میں داخل ہے، ایسی صورت عام لوگوں کو پیش آتی ہے راسخین جانتے ہیں کہ حلال یا حرام ہے بلکہ بعض وقت راسخین کو بھی شبہ ہو جاتا ہے تو ایسے وقت میں امر ہے کہ اجتناب کریں۔

رہا یہ کہ اس کا حکم کیا ہے؟ اس میں تین قول ہیں ۱ اس کا تناول حرام ہے، یہ بعض علماء نے نقل کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تناول مفضی الی الحرام ہے اور مفضی الحرام حرام ہے، کوئی مباح میں توسع کرے تو مکروہ تک پہنچے گا اور مکروہ میں جرأت سے حرام میں پہنچے گا، علامہ ابن منیر نے اپنے شیخ و مرشد علامہ قباری (وھو الشيخ القدوة الولي أبو القاسم بن منصور القباري توفي بالإسكندرية ۶۶۲ھ كما في الدول ۲/ ۱۲۹) سے نقل کیا ہے: المكروه عقبة بين العبد والحرام، والمباح عقبة بين العبد والمكروه، تو مکروہ کو کھائے گا تو حرام میں پہنچ جائے گا لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حرام نہیں اس لئے کہ حرام سے تو حدیث میں خارج کرلیا ہے اور وبينهما مشتبهات فرمایا ۲ دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ التناول ہیں ۳ ایک جماعت کہتی ہے کہ توقف کیا جائے یہی جماعت شافعیہ کا مسلک ہے، اس میں دوسرا قول راجح ہے اسی کو علامہ قرطبي نے راجح کیا ہے۔

وبينهما مشتبهات: اس کے ضبط میں مختلف روایات ہیں ۱ مشتبِهات اسم فاعل کے وزن پر باب افتعال سے ۲ المشبَّهات اسم مفعول کے وزن پر باب تفعیل سے ۳ المتشابهات فاعل کے وزن پر باب تفاعل سے، یہ روایت کتب حدیث میں ہے۔

لا يعلمها: معلوم ہوا کہ بعض جانتے ہیں اس سے مراد مجتہدین ہیں۔

فمن اتقى الشبهات: اس لئے کہ جب شبہات میں پڑے گا تو اس سے لوگوں کو انگلی اٹھانے کا موقع ملے گا۔

ومن وقع في الشبهات: اس کا جواب محذوف ہے، أي وقع في الحرام جیسا کہ مسلم میں ہے، اور ممکن ہے کہ من کو موصولہ لیں نہ کہ شرطیہ، اب حذف کی ضرورت نہیں بلکہ کلام بلا حذف ہی درست ہے اس

لئے کہ من وقع في الشبهات مبتدا ہے اور کراع اس کی خبر ہوگی یعنی جو شبہات میں پڑیگا تو خطرہ ہے کہ کہیں اللہ کے محارم میں نہ گر جائے۔

حمی: لغت میں محفوظ جگہ کو کہتے ہیں، اہل عرب کا دستور تھا کہ ان کے رؤساء، امراء وسلاطین کچھ حصہ زمین کا گھیر لیتے تھے اس میں انہی کے جانور چرتے تھے اور کوئی اپنے جانور چرائے تو سزا ملتی تھی، حضور اکرم ﷺ نے مثال دیکر مسئلہ کو سمجھایا، فرمایا کہ جس طرح سے بادشاہوں کے حمی ہوتے ہیں کہ اس کے اندر جانے کی صورت میں سزا ملتی ہے، اسی طرح سے اللہ کے حمی محارم ہیں جس کو حرام کیا ہے، خواہ کسی کام کے کرنے کو فرمایا ہو اور اسے نہ کرے یا کسی سے بچنے کو فرمایا ہو اور اسے کرے، مثلاً صلوۃ فرض ہے اور ترک صلوۃ حرام ہے، کوئی ترک کردے تو عقاب ہوگا۔

ألا إن في الجسد مضغة: مضغة گوشت کا ٹکڑا لأنه یمضغ یعنی چبایا جاتا ہے۔

إذا صلحت: إذا صلحت اور فسدت فتح عین کے ساتھ ہے، اسی طرح دونوں کو ضبط کیا ہے، بعض کہتے ہیں کہ ضمہ بھی جائز ہے مگر جب باب کرُمَ سے آئے تو اس وقت اس بات کا فائدہ دیگا کہ اس کی حالت وہیئت بن چکی ہو، مقصد یہ ہے کہ قلب [illegible] میار کرے تو جسم سالم ہے اور اگر قلب فساد سے رنگین ہو تو سارا جسم فاسد [illegible] ئے کہ دل بادشاہ ہے اور اعضاء اس کی رعیت ہے، اسی لئے اہل اللہ کہتے ہیں کہ کوئی قلب کی اصلاح کرے تو سارے اعضاء اس کے تابع ہو کر قبول کر لیتے ہیں اور یہ صحیح نہیں ہے تو سب کام فاسد ہے۔

ألا وهي القلب: قلب کو قلب کیوں کہتے ہیں؟ ۱ ابو موسیٰؓ سے کتاب الزهد لابن المبارک میں روایت ہے: سمّي القلب لتقلبه، شاعر کہتا ہے

وما سمّي الإنسان إلّا لأنسه — وما القلب إلّا أنه يتقلّب

۲ بعض حضرات کہتے ہیں کہ قلب الشئ کہتے ہیں مغز اور خلاصہ کو، یہ خلاصہ ہے، اسی سے قلب النخلة کہتے ہیں کھجور کے گودے کو، ۳ بعض حضرات کہتے ہیں کہ قلب کو قلب اس لئے کہتے ہیں کہ یہ الٹا لٹکا ہوا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حیوانات کو عام چیزوں سے ممتاز کیا ہے، حیوان میں ایک قوت رکھی ہے جسکی وجہ سے وہ تمیز

کرتا ہے مصار و منافع میں وہ قوت قلب میں رکھی ہے اور انسان کو اس میں مزید امر کیساتھ خاص فرمایا ہے اور وہ عقل ہے، اسکو عقل دی ہے اس کی وجہ سے مکلف قرار دیا ہے، جب انسان کا قلب منور ہو جائے اور جو قوت اس میں رکھی ہے اس کی اصلاح کرلے تو سارے اعضاء اس کے تابع ہوتے ہیں۔

محلِ عقل کیا ہے؟ اس سے معلوم ہوا کہ عقل کا محل قلب ہے، اس میں اختلاف ہے کہ عقل کا محل کیا ہے، اس میں تین قول ہیں اِ فلاسفہ ارسطو اور بعض متکلمین کہتے ہیں کہ محلِ عقل قلب ہے، یہ قول ابوزید دبوسی حنفی، شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا ہے، امام احمد سے یہی روایت ہے، امام بخاری نے الادب المفرد میں ترجمہ قائم کیا ہے باب العقل في القلب، اس میں بسند حسن عن عیاض بن خلیفہ عن علی بن ابی طالب نقل کیا ہے: العقل في القلب و قال تعالی: (لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا)۔

۲ دوسرا قول یہ ہے کہ محلِ عقل دماغ ہے، یہ قول امام مالک، امام ابو حنیفہ اور امام محمد بن حسن سے منقول ہے، یہی امام احمد سے روایت ہے، امام مالک اور امام محمد نے کہیں تصریح نہیں کی ہے کہ محلِ عقل دماغ ہے بلکہ ایک جزئیہ سے اخذ کیا ہے کہ کسی نے کسی کا سر پھوڑ دیا اور دماغ فاسد ہو گیا تو دیت واجب ہے، کہتے ہیں کہ معلوم ہوا کہ عقل کا محل دماغ ہے۔

لیکن علامہ ابو عبد اللہ الابی، علامہ ابن امیر الحاج حلبی فرماتے ہیں کہ اس سے یہ اخذ نہیں ہو سکتا ہے کہ عقل کا محل دماغ ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس کا دماغ سے رابطہ ایسا ہو کہ اس کے فساد سے عقل خراب ہو جائے، جیسے کسی کے خصیتین کاٹ دیئے جائیں تو اس کے ڈاڑھی نہ آئیگی، یہ ان میں ایک مناسبت ہے، شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے حنابلہ کی ایک جماعت سے نقل کیا کہ اصل محل قلب ہے لیکن جب تام ہو جاتی ہے تو منتہی الی الدماغ ہوتی ہے، واللہ تعالی اعلم و علمہ اتم و احکم۔

(ص ۱۳) باب أداء الخمس من الإيمان

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بن الْجَعْدِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ: كُنْتُ أَقْعُدُ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ فَيُجْلِسُنِي عَلَى سَرِيرِهِ فَقَالَ: أَقِمْ عِنْدِي حَتَّى أَجْعَلَ لَكَ سَهْمًا مِنْ مَالِي فَأَقَمْتُ مَعَهُ شَهْرَيْنِ ثُمَّ

قَالَ: إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لما أتوا النبيَّ ﷺ قَالَ: مَنِ الْقَوْمُ أَوْ مَنِ الْوَفْدُ ؟ قَالُوا: ربيعة قَالَ: مَرْحَبًا بِالْقَوْمِ أَوْ بِالْوَفْدِ غَيرَ خزايا وَلاَ نَدامى ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّا لاَ نَسْتَطِيعُ أَنْ نَأْتِيكَ إِلاَّ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ وَبَيْنَنَا وَبَيْنَكَ هَذَا الْحَيُّ مِنْ كُفَّارِ مُضَرَ، فَمُرْنَا بِأَمْرٍ فَصْلٍ نُخْبِرْ بِهِ مَنْ وَرَاءَنَا وَنَدْخُلْ بِهِ الْجَنَّةَ، وَسَأَلُوهُ عَنِ الأَشْرِبَةِ فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ ، وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: أَمَرَهُمْ بِالإِيمَانِ بِاللهِ وَحْدَهُ قَالَ: أَتَدْرُونَ مَا الإِيمَانُ بِاللهِ وَحْدَهُ ؟ قَالُوا: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَإِقَامُ الصَّلاَةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصِيَامُ رَمَضَانَ، وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ، وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: عَنِ الْحَنْتَمِ، وَالدُّبَّاءِ، وَالنَّقِيرِ، وَالْمُزَفَّتِ، وَرُبَّمَا قَالَ: الْمُقَيَّرِ، وَقَالَ: احْفَظُوهُنَّ وَأَخْبِرُوا بِهِنَّ مَنْ وَرَاءَكُمْ.

ترجمہ: باب، خمس کا ادا کرنا ایمان میں داخل ہے۔

حضرت ابو جمرہ سے روایت ہے کہ میں حضرت ابن عباس کے پاس بیٹھتا تھا اور وہ مجھے اپنے تخت پر بٹھا لیتے تھے انہوں نے فرمایا کہ تم میرے پاس کچھ روز اقامت کرو میں تمہارے لئے اپنے مال میں سے کچھ حصہ مقرر کروں گا، چنانچہ میں ان کے پاس دوماہ اقامت پذیر رہا، پھر انہوں نے فرمایا کہ وفد عبد القیس جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا کہ کس قوم سے آئے ہیں یا کس قوم کے وفد ہیں، وفد نے کہا ربیعہ، آپ نے قوم یا وفد کو مرحبا کہا کہ نہ رسوا ہو، اور نہ ندامت ہی کی کوئی بات ہے، پھر وفد نے عرض کیا، یا رسول اللہ! ہم شہر حرام کے علاوہ اور کسی ماہ میں آپ کے پاس نہیں آسکتے، ہمارے اور آپ کے درمیان کفار مضر کا ایک قبیلہ ہے اس لئے آپ ہمیں دوٹوک بات بتلا دیجئے جسے ہم ان لوگوں کو بھی بتلا دیں جو ہمارے پیچھے ہیں اور ہم داخل جنت ہوں، اور ان لوگوں نے مشروبات (ظروف) کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے انہیں چار چیزوں کا حکم فرمایا اور چار چیزوں سے روکا، آپ نے انہیں یہ حکم دیا کہ وہ اللہ کی توحید پر ایمان رکھیں آپ نے فرمایا تم جانتے ہو اللہ کی وحدانیت پر ایمان کا کیا مطلب ہے انہوں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول زیادہ جاننے والے ہیں، آپ نے فرمایا اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد اللہ کے رسول ہیں اور نمازوں کا قائم رکھنا، زکوۃ ادا کرنا، رمضان کے روزے رکھنا اور مال غنیمت میں سے پانچواں حصہ ادا کرنا، اور چار چیزوں سے منع فرمایا، سبز ٹھلیا سے، تونبی سے، کھجور کی لکڑی کے برتن سے اور اس برتن سے جس پر روغن زفت ملا گیا ہو، آپ نے فرمایا تم ان باتوں کو محفوظ کر لو اور ان لوگوں کو اس سے باخبر کر دینا جو تمہارے پیچھے ہیں۔

تشریح: امام بخاری نے اداء الخمس کا باب یہاں مقرر کیا ہے، اور ابواب الخمس میں جہاں یہ روایت

آئی ہے وہاں ترجمہ قائم کیا: باب أداء الخمس من الدین اس لئے کہ امام مصنف کے نزدیک دین وایمان ایک ہے، یہاں اشکال یہ ہے کہ پھر اس باب میں تکرار ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مصنف نے بحیثیت ایمان کے ذکر کیا ہے اور وہاں بحیثیت خمس کے ذکر کیا ہے لہذا تکرار نہیں۔

اس میں اختلاف ہے کہ خمس بفتح الخاء ہے یا خمس بضم الخاء ہے، بعض نے بفتح الخاء ضبط کیا ہے یعنی ارکان خمسہ ایمان سے ہے اور اکثر علماء نے بضم الخاء ضبط کیا ہے، اس سے مراد خمس مغانم ہے، جسکا ذکر آیت کریمہ (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ) میں ہے، یہی راجح ہے اور اول بالکل مرجوح ہے، اس لئے کہ حدیث باب میں حج کا ذکر نہیں ہے، نیز ارکان خمسہ کا ذکر آچکا ہے، اب محض تکرار ہوگا اس لئے ثانی راجح ہے، اب سوال یہ ہے کہ اس باب کو باب اتباع الجنائز من الایمان سے مؤخر کیوں کیا؟ اس کا جواب ماقبل میں دے چکا ہوں۔

حدثنا علي: یہ روایت امام بخاری نے صحیح بخاری میں گیارہ جگہ ذکر کی ہے اپنی اپنی جگہ پر آجائے گی، باقی بحیثیت روایت کے یہیں کلام کرونگا۔

عن أبي جمرة: یہ نصر بن عمران ضبعی ہیں ضبیعہ کی جانب نسبت ہے، ضبیعہ کئی ہیں، ایک ضبیعہ بکر بن وائل ہیں، بعض شراح نے ان کو ضبیعہ بکر سے ذکر کیا مگر یہ صحیح نہیں ہے بلکہ یہ ضبیعہ عبد القیس ہیں جیسا کہ رشاطی کی رائے ہے اور ابن مندہ کی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے (فإنه أخرج عن نوح بن مخلد جد أبي جمرة أنه قدم على رسول الله ﷺ فقال له ممن أنت، قال من ضبيعة ربيعة، قال خير ربيعة عبد القيس ثم الحي الذين أنت منهم)، یہ صاف دلالت کرتا ہے کہ یہ ضبیعہ عبد القیس ہے، ابن صلاح نے (ص ۴۱۴) بعض حفاظ سے نقل کیا ہے کہ شعبہ سات راویوں سے روایت کرتے ہیں، جن کی کنیت ابو حمزہ ہے سوائے اس کے کہ یہ ابو جمرہ جیم سے ہے، صحیحین میں ابو جمرہ بالجیم انکے علاوہ اور کوئی نہیں ہے بلکہ امام ابو احمد الحاکم فرماتے ہیں کہ رواۃ میں انکے علاوہ کوئی نہیں، یہ واقعہ بصرہ کا ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ بصرہ کے گورنر تھے حضرت علیؓ کی طرف سے، ابن عباسؓ چارپائی پر اس لئے بٹھاتے تھے کہ دوسری زبانوں کے لوگوں کے لئے حضرت ابن عباسؓ کی بات کا یہ ترجمہ کرتے تھے، چنانچہ کتاب العلم (ص ۱۹) پر ہے اس میں تصریح ہے إنه كان يترجم، حاصل یہ ہے کہ جب کوئی آدمی ابن عباسؓ کے پاس آتا اور وہ کسی زبان میں بات کرتا تو یہ ابن عباسؓ تک اسکو عربی میں

پہنچاتے تھے۔

فقال أقم عندي: حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ میرے پاس رہو تو اپنے پاس سے تمہارے لئے حصہ کردونگا، بین السطور لکھا ہے لأنه كان يترجم لابن عباس بالفارسية، بہت سے شراح نے اسکو نقل کیا ہے مگر اصل بات یہ ہے کہ ابوجمرہ نے حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھ لیا تھا، اس پر بعض لوگوں نے کچھ کچھ کہنا شروع کیا تو ابوجمرہ نے خواب میں دیکھا کہ کوئی ان سے کہہ رہا ہے حج مبرور و عمرة متقبلة، چنانچہ کتاب الحج میں (ص ۲۱۳) پر یہ تصریح صاف ہے، اس خواب کی وجہ سے ابوجمرہ کا مقام بلند ہو گیا تھا، ابن عباسؓ اس کی وجہ سے تکریم کرتے تھے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جس میں نجابت و شرافت و مقبولیت کے آثار ہوتے ہیں تو لوگ اس کی تکریم کرنے لگتے ہیں۔

إن وفد عبد القيس: وفد وافد کی جمع ہے، وفد جماعت مختارہ کو کہتے ہیں اور وافد اسے کہتے ہیں جو کسی قوم کا ایلچی بن کر جائے، وفد عبدالقیس حضرت ﷺ کی خدمت میں کب آیا؟ شراح واہل سیر کے اس میں تین قول ہیں۔

۱ سن ۸ ہجری میں فتح مکہ سے قبل، یہ قاضی عیاض مالکی کی رائے ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ قاضی عیاض نے واقدی کی اتباع میں یہ قول کہا ہے وتبعه تلميذه ابن سعد وابن شاهين۔

۲ ابن حبان کہتے ہیں کہ سن ۱۰ ہجری میں آیا ہے، حافظ ابن حجر نے اصابہ میں یہ قول واقدی سے نقل کیا ہے ولكن الصحيح هو الأول فقد ذكر ابن سعد (ص ۳۱۴) عن الواقدي قال كان قدومهم عام الفتح وأقره ابن سعد، وجزم ابن شاهين أن وفادتهم كانت عام الفتح قبل فتح مكة، وقول العشر قول ابن حبان في تاريخه، دیار بکری نے تاریخ الخمیس میں یہ قول اختیار کیا ہے۔

۳ سن ۹ ہجری میں یہ وفد آیا ہے، عامۃً اہل مغازی وسیر نے اس قول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ محمد بن اسحق، ابن ہشام، ابن قیم وغیرہ نے سن ۹ ہجری کے وقائع میں ذکر کیا ہے، امام بخاری نے بھی اس وفد کا ذکر سنۃ الوفود میں کیا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ سن ۹ ہجری میں یہ وفد آیا ہے، لیکن سن ۹ ہجری یا سن ۱۰ ہجری میں ذکر کرنا محل اشکال ہے، اس لئے کہ خود اس میں تصریح ہے کہ یا رسول اللہ! إنا لا نستطيع أن نأتيك إلّا في الشهر

الحرام بیننا و بینک هذاالحي من کفار مضر، اب اگر یہ واقعہ سن ۹ ہجری کا ہے تو حیلولت کفار کا سوال نہیں، اس لئے کہ سن ۸ ہجری میں فتح مکہ ہوا تمام قبائل اور اس کے نواح کے لوگ حلقہ بگوش اسلام ہو چکے تھے طوعاً یا کرھا، اب کسی کو تعرض کی ہمت نہ تھی، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ ان کی آمد کا ذکر اس حدیث میں فتح مکہ سے قبل ہے جیسا کہ قاضی عیاض نے اختیار کیا ہے، چنانچہ اس اشکال کے پیش نظر شیخ الاسلام احمد بن عبد الحلیم بن تیمیہ نے اپنے فتاوی میں سن ۹ ہجری کے قول کو رد کیا ہے، فرماتے ہیں کہ سرور دو عالم ﷺ سن ۹ ہجری میں اعلان کر کے تو تبوک گئے پھر حیلولت کفار کا کیا سوال ہے۔

مگر مشکل یہ ہے کہ عامۃً اہل مغازی سن ۹ ہجری میں آمد لکھتے ہیں، اس لئے حافظ ابن حجر کی رائے ہے کہ ان کی آمد دو مرتبہ ہوگی، ایک سن ۵ ہجری میں آیا اس سے قبل فرضیت حج سے پہلے، اور دوسری آمد سنۃ الوفود میں ہے، حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری نے کئی جگہ فیض الباری میں یہ قول اختیار کیا ہے کہ دو مرتبہ آئے ہیں سن ٦ ہجری اور سن ۸ ہجری میں، سن ٦ ہجری کو کس نے ذکر کیا ہے معلوم نہیں ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نے تاسعہ و ثامنہ کہا ہوگا، ناقل نے سادسہ سمجھا، حضرت شیخ کی رائے ہے کہ ان کی آمد دو مرتبہ ہے، سن ۸ ہجری میں فتح مکہ سے قبل دوسرے سن ۹ ہجری سنۃ الوفود میں، شیخ نے دلیل یہ دی کہ مسند احمد اور ابن ابی شیبہ میں رسیم عبدی کی روایت ہے کہ ہم حضور ﷺ کی خدمت میں آئے تو ہم کو ظروف (یعنی نبیذ ظروف اربعہ) سے منع فرمایا ثم رجعنا إليه في العام الثاني فقال اشربوا، تو دوسرا سال سن ۹ ہجری ہی ہوگا۔

عبد ضعیف کہتا ہے کہ اس مضمون کی بہت سی روایات ہیں، غسان عبدی کی روایت مسند احمد میں اور طلق بن علی کی روایت طبرانی میں ہے، یہی قول بندہ کے نزدیک راجح ہے اس لئے کہ ابن شاہین نے مفصل طور سے روایت نقل کی ہے، اس میں ہے کہ حضور ﷺ کے دور نبوت میں اشج عصری کی ایک راہب سے دوستی تھی، جب نبوت کا دور آیا تو اس نے خبر دی کہ نبی ایسے ہیں جو ہدیہ لیتے ہیں صدقہ نہیں لیتے، ان کے کندھوں کے درمیان مہر نبوت ہے، تو اشج عصری نے اپنے بھانجے عمرو بن عبد القیس کو جو ان کے داماد تھے تحقیق حال کے لئے بھیجا تو وہ اسلام لے آئے اور جا کر نماز وغیرہ پڑھتے تھے، ان کی بیوی کو تعجب ہوا تو اپنے باپ اشج عصری سے بیان کیا، پھر اشج کی ملاقات عمرو بن عبد القیس سے ہوئی تو وہ بھی اسلام لے آیا اور اس طرح سارا قبیلہ مسلمان ہو گیا،

پھر اشج سولہ آدمی کے ساتھ حضور ﷺ کے پاس آئے، یہ حاضری فتح مکہ کے سال ہے، یہ تصریح ہے ابن شاہین کی روایت میں: **وكان قدومهم عام الفتح ثم شخص النبي ﷺ إلى مكة ففتحها**، اس سال کا وفد تھوڑا ہے۔

دوسرا وفد ابو خیر صباحی کا ہے، ابو بشر دولابی اور ابن مندہ نے کتاب المعرفہ میں نقل کیا ہے کہ یہ چالیس آدمی کا وفد تھا، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ دونوں الگ الگ وفد ہیں، علامہ محمد بن اسمٰعیل تیمی نے لکھا کہ یہ وفد چودہ افراد پر مشتمل تھا، آٹھ کے نام ذکر کئے اور فرمایا کہ باقی کے نام معلوم نہیں، حافظ ابن حجر نے پورے چودہ کے نام ذکر کئے ہیں، پھر حافظ ابن حجر نے اسپر نو کا اضافہ کیا، عبد ضعیف نے اس پر آٹھ کا اضافہ کیا، مجموعہ اکتیس ہوا

ربيعة: أي نحن ربيعة، یہ مرفوع ہے اور خبر ہے مبتدا محذوف کی، منصوب بھی ہو سکتا ہے اعنی کی تقدیر سے، پہلا ظاہر ہے۔

مرحبا: یعنی خوش آمدید، یہ مرادی اور مجازی ترجمہ ہے، مرحبا یہ رحب سے ماخوذ ہے بمعنی شئ واسع، أي أتيت مكانا رحبا یعنی وسیع مکان میں آئے، یہ کلام سب سے پہلے سیف بن ذی یزن نے استعمال کیا ہے، حضور ﷺ سے اس کا ثبوت پانچ چھ جگہ ہے [۱] وفد عبد القیس کو فرمایا [۲] اسی طرح ام ہانیؓ کو فرمایا جیسا کہ بخاری کی کتاب الادب میں روایت آئے گی [۳] حضرت فاطمہؓ کو فرمایا **مرحبا بابنتي**، اسکو امام بخاری کتاب الادب میں ذکر کرینگے باب قول الرجل مرحبا میں [۴] ترمذی میں ہے کہ عکرمہ کے بارے میں فرمایا **مرحبا بالراكب المهاجر**، یہ تاریخ بخاری میں ہے، امام حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے [۵] حضور ﷺ نے حضرت عمارؓ کو **مرحبا بالطيب المطيب** فرمایا، یہ تاریخ بخاری، ترمذی، طبرانی میں ہے اور بھی مواقع میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنیوالے کی تکریم میں اس قسم کے الفاظ کہنے چاہئے۔

غير خزايا ولا ندامى: یا یہ حال ہے قوم سے اور یا صفت ہے قوم کی، اگر حال ہے تو مطلب یہ ہے کہ خوش آمدید اس قوم کو جو آتے ہیں دراں حالانکہ رسوا نہیں ہوئے، اس لئے کہ ان سے مقاتلہ کی ضرورت پیش نہ آئی اور نہ نادم ہوئے، اس لئے کہ انہوں نے کسی کو قتل نہیں کیا اگر قتل کرتے تو ندامت ہوتی، خزایا خزیان کی جمع ہے بمعنی رسوا اور ندامی نادم کی جمع ہے، علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ یہ اصل میں نادمین تھا جو

نادم کی جمع ہے اس لئے کہ ندامی ندمان کی جمع ہے بمعنی وہ شخص جو منادم فی اللہو ہو، عرب کا شاعر کہتا ہے

فإن كنت ندماني فبالأكبر اسقني ولا تسقني بالأصغر المتثلّم

پھر نادمین کو خزایا کی مناسبت سے ندامی کر دیا گیا جیسے غدوات کو غدایا عشایا کے اتباع میں بولتے ہیں، لیکن علامہ قزاز، امام جوہری فرماتے ہیں کہ ندمان نادم کے معنی میں آتا ہے، اس صورت میں لفظ اصل پر ہے، حضور ﷺ نے اس میں ان کو بشارت دی ہے کہ تمہارے لئے خیر عاجل اور فلاح آجل ہے، تم کو مبارک ہو کہ تم رسوانہ ہوئے اور آئندہ کے لئے بشارت ہے کہ تم نے کسی کو نہیں ستایا اس لئے کہ جب کوئی کسی کو ستاتا ہے تو گردن جھک جاتی ہے۔

الشهر الحرام: الف لام یا عہدی ہے یعنی ماہ رجب مراد ہے اس لئے کہ قبیلۂ مضر رجب کی بہت تعظیم کرتے تھے، اسی لئے ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان، حضور ﷺ نے ان ہی کی طرف نسبت کر کے فرمایا ہے اور یا مطلقاً اشہر حرم مراد ہیں۔

بأمر فصل: يعني الأمر الفاصل الذي يفصل بين الحق والباطل۔

نخبر به من وراءنا: من موصولہ ہے یعنی الذین هم وراءنا، یہ بھی ممکن ہے کہ من حرف جار ہو یعنی اپنے پیچھے سے خبر دیں جو پیچھے ہیں۔

وسألوه عن الأشربة: یعنی ان کے یہاں خاص طور سے چند شرابیں بنتی تھیں چونکہ ٹھنڈے ملک کے لوگ تھے اور اس سے تقویت ہوتی تھی اس لئے سوال کیا۔

فأمرهم بأربع الخ: آگے اس کی تفصیل آرہی ہے، سب سے اول ایمان باللہ کا حکم دیا۔

قالوا أتدرون ما الإيمان: سوال یہ ہے کہ حضور ﷺ نے صحابہؓ سے جب سوال کیا تو صحابہ نے اللہ أعلم کہہ دیا اور بخاری جلد ثانی میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے سوال کیا اور صحابہؓ نے اللہ أعلم کہا تو حضرت عمرؓ غصہ ہو گئے اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نبی سوال کرتے ہیں اور سوال امر دین ہی کا ہے تو اس کا علم نبی ہی کو ہو گا، خصوص وہ لوگ جو تعلیم سیکھنے آئے تھے تو حضور ﷺ ہی اعلم ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں سوال کیا؟ خود ہی بتلا دیتے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تشویق کے لئے ہے اور جو جواب تشویق کے بعد ہوتا ہے وہ اوقع فی النفس ہوتا ہے، اور حضرت عمرؓ کے سوال کا مقصود ان کے علم کی تحقیق تھی تو ایسے موقع پر اللہ اعلم کہنا مطابق جواب نہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے اس جواب کے بعد فرمایا اور ایمان کی تفسیر کی۔

یہاں پر دو اشکال ہے، ایک اشکال یہ ہے کہ سارے امور شہادۃ ان لا الہ الا اللہ سے اخیر تک ایمان باللہ کی تفسیر ہے جیسا کہ سیاق سے معلوم ہوتا ہے اور ایمان باللہ امر واحد ہے لہذا امرہم باربع کہنا کیسے صحیح ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ ایمان باللہ میں داخل ہونے کے لحاظ سے امر واحد ہے لیکن اجزاء مفصلہ کے لحاظ سے چار ہے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ أمرهم بأربع فرمایا ہے اور تفصیل میں پانچ کا ذکر ہو گیا ہے، اس کے اجمالی پانچ اور تفصیلی طور پر نو جواب ہیں۔

(۱) علامہ طیبی فرماتے ہیں کہ بلغاء کی عادت یہ ہے کہ جب کلام کسی غرض کے لئے کیا جاتا ہے تو سیاق کلام کو اس کے متعلق کر دیتے ہیں، گویا اس کے علاوہ کا ذکر ہی نہیں ہو رہا ہے اور چونکہ شہادتین کا ذکر مقصود نہیں تھا اس لئے کہ اس کا علم تو انکو تھا ہی اور وہ لوگ مسلمان تھے جیسا کہ ان کے قول اللہ و رسوله أعلم سے معلوم ہوتا ہے لہذا مقصود اگلی چار بات یعنی چار اعمال کو ذکر کرنا تھا تو وہ چار موجود ہیں۔

(۲) امام ابو العباس القرطبی فرماتے ہیں کہ یہاں پر شہادتین کا ذکر علی وجہ التبرک ہوا جیسا کہ آیت کریمہ (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) الخ میں اللہ کا ذکر تبرک کے طور پر ہے۔

(۳) قاضی ابو بکر بن العربی المالکی فرماتے ہیں کہ اگر شہادت کے بعد واو عاطفہ نہ ہو تو ہم کہتے کہ شہادت کا ذکر استطراداً و تصدیراً ہوا لیکن چونکہ واو عاطفہ سے ذکر کیا ہے و إقام الصلوة، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان بھی احد امور الاربعہ ہے، لہذا اب کہا جا سکتا ہے کہ و إقام الصلوة مجرور ہے اور عطف ہے بالایمان پر أي أمرهم بالإيمان (مصدرا به و بشرطه من الشهادتين) و أمرهم بإقامة الصلوة، تو اب یہ چار ہو گئے، اور حاصل یہ ہے کہ أمرهم بالإيمان مستقل ہے اور بأربع کی تفسیر اس کے بعد چار امور ہیں، اور اس کی تائید کتاب الادب کی

روایت سے ہوتی ہے، اس میں بطریق ابو التیاح عن ابی جمرۃ بلفظ أربع و أربع أقیموا الصلوۃ إلی آخرہ وارد ہے لیکن ان تقاریر پر یہ اشکال ہے کہ یہ امام بخاری کے مقصد کے منافی ہے اس لئے کہ امام موصوف تو اداءِ خمس کو ایمان میں داخل کرنا چاہتے ہیں اور تقریر مذکور پر اداءِ خمس ایمان سے خارج نظر آتا ہے۔

علامہ ابن رشید نے اس کا جواب دیا کہ امام بخاری کا مدعیٰ ایک دوسری طرح ثابت ہو جاتا ہے، اس کی تقریر یہ ہے کہ وفد عبد القیس نے ان اعمال کے متعلق سوال کیا تھا جو دخول جنت کا سبب ہیں، حضور ﷺ نے چند اعمال ذکر فرمائے جن میں اداء الخمس کو بھی ذکر فرمایا، اور ظاہر یہ ہے کہ دخول جنت کا سبب اعمال ایمانیہ ہی ہو سکتے ہیں، لہذا معلوم ہو گیا کہ اداء الخمس بھی ایمان کا ایک شعبہ ہے، لکونہ من أعمال الإیمان۔

علامہ تقی الدین سبکی فرماتے ہیں کہ و أن تعطوا من المغنم الخمس کا عطف یا تو ایمان پر ہے اور یا شھادۃ أن لا إلہ إلّا اللہ پر ہے، اگر ایمان پر عطف ہے تو اجمال و تفصیل میں اشکال نہیں کہ اجمال بھی چار اور تفصیل بھی چار ہیں، اور اگر شہادت پر عطف ہے تو اجمال و تفصیل میں مطابقت نہیں اس لئے کہ اجمال میں چار اور تفصیل میں پانچ یا چھ مذکور ہے، اگر شہادتین کو دو شمار کرو تو چھ ہونگے ورنہ پانچ ہونگے۔

اگر پہلی صورت لیں تو خمس ایمان سے خارج ہو جائیگا حالانکہ امام بخاری نے اسکو ایمان شمار کیا ہے، اور اگر دوسری تفسیر لیں تو خمس داخل ہو گا لیکن اجمال و تفصیل میں اختلاف ہو جائے گا، اس کا جواب علامہ موصوف نے یہ دیا کہ راجح یہ ہے کہ شہادت پر اس کا عطف ہے، اور اجمال و تفصیل میں عدم مطابقت کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کے نزدیک حضور ﷺ کے ارشاد کا مقصد یہ ہے کہ ایمان قول و عمل کا نام ہے، قول شہادتین ہیں اور عمل صلوۃ و زکوۃ و صوم و اداءِ خمس ہیں اور شہادتین کا ذکر ضمنی طور پر ہے، اصل مقصود ایمان کے خصال اربع کا ذکر ہے، اب امام بخاری کا ترجمہ بھی ثابت ہو گیا ہے اس لئے کہ اداءِ خمس اعمال ایمان میں داخل ہو گیا اور اجمال و تفصیل کا اختلاف بھی نہیں رہا، اس لئے کہ شہادتین کا ذکر استطراداً و ضمناً کیا گیا ہے۔

علامہ تقی الدین سبکی کا یہ استدلال علامہ ابن رشید کے استدلال سے اقعد و اجود ہے کما لا یخفی، اور یہ جو ان حضرات یعنی طیبی، قرطبی، تقی سبکی کے کلام سے معلوم ہوا کہ شہادتین امور اربع سے خارج ہے اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے ہوتی ہے، چنانچہ مسند احمد میں بطریق سعید بن ابی عروبہ عن قتادۃ عن ابی نضرہ عن ابی

سعید الخدریؓ یہی روایت مذکور ہے، اس کے الفاظ ہیں آمرکم بأربع وأنھاکم عن أربع، اعبدوا اللہ ولا تشرکوا بہ شیئا، فھذا لیس من الأربع و أقیموا الصلوۃ و آتوا الزکوۃ وصوموا رمضان وأعطوا من المغنم الخمس، اس روایت میں شہادت کے متعلق فھذا لیس من الأربع فرمانا صراحۃً اس پر دلالت ہے کہ شہادتین داخل نہیں ہے۔

لیکن بعینہ اسی سند سے امام مسلم نے یہی حدیث نقل کی ہے، اس میں فھذا لیس من الأربع نہیں ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ کسی راوی کا خیال ہے جسکو اس نے زیادہ کردیا ہے اور اس جملہ کا حدیث نہ ہونا الفاظ ہی سے ظاہر ہے، اگر کوئی باطنی نور والا ہو تو وہ کہہ سکتا ہے کہ یہ الفاظ نبوی نہیں خصوص جبکہ امام بخاری نے اسکو کتاب الخمس میں نقل کیا ہے، اس میں ہے شھادۃ أن لا إلہ إلا اللہ و عقد بیدہ واحدۃ، معلوم ہوا کہ شہادتین بھی اربع میں ہے، باقی کتاب الزکوۃ (ص ۱۸۸) میں جو روایت أمرھم بالإیمان و شھادۃ أن لا إلہ إلا اللہ واو عاطفہ کے ساتھ وارد ہے، شاذ ہے، اس میں حجاج بن منہال راوی کو وہم ہوا ہے کہ واو سے نقل کیا، لہذا اشکال پھر لوٹ آیا کہ شہادتین داخل ہیں، اب امور مذکورہ پھر پانچ ہوگئے، نیا جواب لاؤ۔

علامہ ابن بطال، قاضی عیاض، علامہ ابوزکریا نووی نے جواب دیا کہ اصل مامورات تو اول کے چار ہیں باقی چونکہ یہ کفار کے پاس رہتے تھے اس لئے پانچویں چیز کا اضافہ کیا، وہ یہ کہ کبھی جہاد کا موقع آئے اور غنیمت ملے تو اس کا خمس بیت المال کو دینا، اسی کے قریب حافظ عمرو بن الصلاح کا جواب ہے یعني وأن تعطوا من المغنم الخمس کا عطف بأربع پر ہے أي أمرھم بأربع وأمرھم بأن تعطوا من المغنم الخمس، تو یہ اخیری ان چار سے الگ ہے اور بعض شراح نے اس کی تائید میں یہ پیش کیا کہ سیاق بھی بدل گیا ہے اس لئے کہ پہلے مصدر کا صیغہ تھا اب فعل کو استعمال کیا ہے۔

(۳) قاضی ابوبکر بن العربی فرماتے ہیں کہ صلوۃ و زکوۃ بکثرت کتاب اللہ میں ساتھ واقع ہے اس لئے ان کو ایک شمار کیا، چنانچہ قرآن میں تیس جگہ دونوں ایک ساتھ مذکور ہیں، (وحقق بعض المعاصرین أنھما ذکرتا مقرونتین في القرآن في ۲۸ موضعًا) صاحب فتاوی بزازیہ نے ثمانین لکھا ہے، یہی صاحب مختار علامہ زبیدی وغیرہ نے کہا ہے، مگر یہ صحیح نہیں، اصل میں صاحب فتاوی بزازیہ کو یہ وہم نہیں ہوا بلکہ کاتب کو وہم ہوا کہ

ثلاثین کو ثمانین سمجھ کر لکھ دیا۔

(۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ زکوۃ حق مال ہے اور غنیمت بھی حق مال ہے لہذا دونوں ایک ہی ہیں۔

(۵) قاضی بیضاوی فرماتے ہیں کہ اصل میں کلام میں صرف ایک چیز مذکور ہے باقی سب محذوف ہیں، یہ پوری تفسیر ایمان باللہ کی ہے اور ایمان باللہ ایک ہے، یہ ایک خصلت ہے باقی تین امور کو راوی نے حذف کر دیا، جواب کا حاصل یہ ہے کہ اجمال میں چار چیزوں کا ذکر ہے مگر تفصیل میں صرف ایک چیز مذکور ہے، یہ ان کا جواب ہے مگر محققین کے نزدیک غیر ظاہر ہے، حافظ ابن حجر نے اسپر اعتراض کیا ہے۔

(۶) چھٹا جواب قاضی بیضاوی ہی نے دیا کہ روایت میں تقدیم و تاخیر ہے، اصل کلام ہے أمرهم بالإيمان بالله وحده شهادة أن لا إله إلا الله، أمرهم بأربع إقام الصلوة الخ، تو اس طرح عبارت ہے، مگر یہاں وہی اشکال ہے اس کا جواب ابن رشید والا ہے، یہ چھ جواب ہوئے اور اس سے قبل علامہ سبکی، قاضی ابن العربی، علامہ طیبی کے چار جوابات ہیں، تلک عشرة کاملة۔

اب سوال یہ ہے کہ روایت میں حج کا ذکر نہیں ہے، علماء نے اس کے پانچ جواب دئے ہیں

۱۔ جواب اول قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ اس وقت تک حج فرض نہیں ہوا تھا اس لئے کہ ان کی آمد سن ۸ ہجری میں فتح مکہ سے پہلے ہوئی ہے اور حج سن ۹ ہجری میں فرض ہوا ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہی جواب قابل اعتماد ہے لیکن قاضی عیاض کا یہ فرمانا کہ حج کی فرضیت سن ۹ ہجری میں ہے اور یہ سن ۸ ہجری میں آئے تھے، یہ ان کی رائے ہے ورنہ حج کی فرضیت میں سن ۱ ہجری سے لے کر سن ۱۰ ہجری تک کے دس اقوال ہیں، جن میں مشہور دو ہی قول ہیں، سن ۶ ہجری اور سن ۹ ہجری۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حج علی التراخی فرض ہے اس لئے اس کے ذکر کی ضرورت نہ سمجھی، مگر یہ قول ضعیف ہے اس لئے کہ مقصد مفروضات کو بیان کرنا ہے۔

۳۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان اور حج کے درمیان کفار مضر کی حیلولت تھی اس وجہ سے ذکر نہ کیا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ ساری عمر ہی حیلولت باقی رہے۔

۴۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ شہرت کی وجہ سے ذکر نہیں کیا، یہ جواب نہایت ضعیف ہے۔

۵۔پانچواں جواب یہ ہے کہ فی الفور جس چیز کی ضرورت تھی وہ بتادی، حج کی اس وقت ضرورت نہ تھی، صحیح جواب پہلا ہے۔

ونهاهم عن أربع: حنتم کی تفسیر میں امام نووی نے سات قول نقل کئے ہیں، مشہور الجرار الخضرة ہے، سبز قسم کے مٹکے، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مطلق مٹکے مراد ہیں اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ خاص قسم کے مٹکے جس کے منہ دائیں بائیں طرف مائل ہوتے ہیں، بعض نے کہا کہ ایسے مٹکے مراد ہیں جسکی گردن دوسری طرف ہو۔

دباء: تونبی، کدو لیکر اس کے اندر کا حصہ نکالدے یہ سادھو وغیرہ کے پاس رہتا ہے۔

نقیر: منقور کے معنی میں ہے بمعنی اصلِ نخلہ، کھجور کی جڑ، اہل عرب کا قاعدہ تھا کہ کھجور کے درخت کی جڑ کھود کر اس کا برتن بناتے اور اس میں شراب بناتے تھے۔

مزفّت: مزفت اور مقیر ایک ہے، جس پر زفت، قیر یعنی رال مل دیا جائے جس سے اس کے مسامات بند ہو جاتے ہیں، یہی مشہور ہے لیکن صاحب مصباح کہتے ہیں کہ زفت تارکول جیسی ایک چیز جس کو کشتی وغیرہ پر ملا کرتے تھے، القیر و القار سیاہ رنگ کی ایک چیز جس کو کشتی پر ملتے ہیں تا کہ پانی اندر نہ جائے (مصباح ۳۴۰ و ۷۱۸)، ان برتنوں کے استعمال کرنے سے اس لئے منع کیا کہ اس میں سکر جلد پیدا ہو جاتا ہے، پہلے نبیذ پینے کے لئے بناتے تھے مگر زیادہ وقت گزرنے سے خمر جلد ہو جاتا ہے، بریدہؓ کی روایت میں ہے کنت نهيتكم عن الأشربة فانتبذوا في كل وعاء ولا تشربوا مسكرًا، رواه مسلم (۱/۳۱۴)، یہی امام ابو حنیفہ، امام شافعی کی رائے ہے، امام احمد، امام مالک کے یہاں اب تک اس کی نہی باقی ہے۔

وأخبروا بهن من وراء كم: اس سے معلوم ہوا کہ جتنا علم ہو اتنی تبلیغ کرے، ساری باتوں کا علم ضروری نہیں، لوگوں نے تبلیغی کو جاہل بنادیا، حالانکہ بہت سے مبلغین ایسے ہیں جو عالم سے زیادہ جانتے ہیں، یہ دیکھو کہ جس بات کی تبلیغ کرنے آئے اس کا علم ان کو ہے یا نہیں۔

(ص ۱۳) باب ما جاء إن الأعمال بالنية والحسبة

ولكل امرئ ما نوى، فدخل فيه الإيمان والوضوء والصلاة والزكاة والحج والصوم والأحكام.

وقال الله تعالى ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ﴾ على نيته. نفقة الرجل على أهله يحتسبها صدقة. وقال النبي ﷺ: ولكن جهاد ونية.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بن مَسْلَمَةَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بن سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بن إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ بن وَقَّاصٍ عَنْ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: الأَعْمَالُ بِـــ النِّيَّةِ وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ.

حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بن مِنْهَالٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَدِيُّ بن ثَابِتٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ ابْنَ يَزِيدَ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: إِذَا أَنْفَقَ الرَّجُلُ عَلَى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا فَهِيَ لَهُ صَدَقَةٌ.

حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بن نَافِعٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي عَامِرُ بن سَعْدٍ عَنْ سَعْدِ ابنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللهِ إِلاَّ أُجِرْتَ عَلَيْهَا حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فَمِ امْرَأَتِكَ.

ترجمہ: باب، اعمال کا مدار نیت اور احتساب پر ہے اور ہر انسان کے لئے وہی ہے جس کی اس نے نیت کی ہے، اس میں ایمان، وضو، نماز، زکوۃ، حج، روزہ اور دوسرے احکام بھی داخل ہو گئے، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے آپ فرما دیجئے کہ ہر شخص اپنی نیت کے مطابق عمل پیرا ہے اور انسان کا اپنے اہل پر بہ نیت ثواب خرچ کرنا صدقہ ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیکن جہاد اور نیت باقی ہے۔

حضرت عمرؓ سے روایت ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعمال کا مدار نیت پر ہے اور ہر انسان کے لئے وہی چیز ہے جو اس کی نیت میں ہے، پس جس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہے اور جس کی ہجرت حصول دنیا یا کسی عورت کی طرف ہو جس سے وہ نکاح کرے تو اس کی ہجرت اس کی نیت کے مطابق ہو گی۔

حضرت ابو مسعود بدری رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ اگر انسان اپنے اہل پر بہ نیت ثواب خرچ کرے تو یہ اس کے لئے صدقہ ہے۔

حضرت سعد بن ابی وقاص سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہیں ہر اس نفقہ پر ثواب دیا جائے گا جس سے تمہارا مقصد خداوند قدوس کی خوشنودی حاصل کرنا ہو حتی کہ وہ لقمہ بھی جسے تم اپنی بیوی کے منھ میں رکھو۔

تشریح: امام بخاری فرمارہے ہیں کہ تمام اعمال جب معتبر ہونگے جب اس میں نیت خالص ہو، حسبة سے مراد یہ ہے کہ طلب ثواب یعنی رضاء خدا مقصود ہو، الحسبة کا لفظ ابو مسعود بدری کی روایت سے اخذ کیا ہے، نیت کے بعد اسکو اس وجہ سے ذکر کیا تاکہ بتلادیں کہ یہ نیت جب معتبر ہوگی جبکہ خالص ہو، یہ لفظ ابن الجارود نے کتاب المنتقیٰ میں ذکر کیا ہے۔

اس کے متعلق میں تفصیل سے کلام کرچکا ہوں کہ لکل امرئ ما نوی اور إنما الأعمال بالنيات ایک معنی کے لئے ہے یا الگ الگ معنی کے لئے، بخاری کا طریق یہاں اس بات کو مقتضی ہے کہ دونوں جملے ایک ہی معنی کے لئے مستعمل ہیں اس لئے کہ امام بخاری نے دو جملے ذکر کئے ہیں اور دونوں کے مابین والحسبة داخل کر دیا ہے پھر فدخل فيه الوضوء والصلوة والزكوة الخ فرمایا، معلوم ہوا کہ مقصد یہ ہے کہ دونوں جملوں سے نیت کا اعمال میں ضروری ہونا بتلایا جائے۔

فدخل فيه الإيمان إلخ: امام مصنف کا مقصد یہ ہے کہ یہ وہ اعمال ہیں جو خالصًا للہ کئے گئے ہیں، اس لئے کہ اگر کوئی عمل اللہ کی رضا کے لئے نہ ہو بلکہ ریاء ونمود کے لئے ہو تو وہ عمل معتبر نہیں، مصنف نے جو ایمان میں نیت شرط قرار دی ہے وہ بایں معنی کہ امام بخاری کے نزدیک ایمان کی حقیقت قول وعمل ہے، اور عمل اس وقت عمل بنے گا جبکہ نیت ہو، اسی طرح ایمان جب ہوگا جبکہ نیت ہو، یہ ان کی اپنی رائے ہے جیسا کہ شراح بخاری حافظ ابن حجر، علامہ عینی، شیخ الاسلام زکریا، علامہ قسطلانی وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

باقی جو حضرات ایمان کی تعبیر تصدیق قلبی سے کرتے ہیں ان کے یہاں نیت شرط نہ ہوگی، اس لئے کہ تصدیق قلب کا خود ایک فعل ہے جب وہ نیت سے خالی ہوگی تو تصدیق ہی نہ ہوگی، خود اس کا وجود ہی نیت ہے، یہی تمام اعمال قلبیہ کا حال ہے جیسے خوف وخشیت ومحبت ہے، البتہ نیت کی احتیاج اعمال ظاہرہ میں پڑتی ہے تاکہ

عبادت کو عادت سے ممتاز کر دیا جائے یا مراتب عبادت کو ممتاز کیا جائے جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

ترجمہ کی غرض جو بیان کی گئی یہ لفظ اسی کو مقتضی ہے، علامہ ابن بطال فرماتے ہیں کہ اس سے غرض فرقۂ مرجیہ کی تردید کرنی ہے جو ایمان قول بلا عمل کے قائل ہیں، علامہ ابو الحسن سندی کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے یہ باب تبعًا و استطرادًا ذکر کیا ہے، اس لئے کہ ایمان و نیت دونوں کا محل قلب ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ امام بخاری کے اس ترجمہ کی غرض میں تین قول ہیں ۱ ایک غرض تو یہ ہے کہ ایمان نام ہے عمل کا اور اعمال محتاج نیت ہیں، لہذا ایمان میں نیت شرط ہے ۲ دوسری غرض یہ ہے کہ مرجیہ کی تردید کرنی ہے ۳ تیسری غرض یہ ہے کہ یہ باب صرف تبعًا مناسبت کی وجہ سے ذکر کیا گیا ہے۔

والوضوء: اس لئے کہ یہ بھی من جملۂ اعمال ہے، اس میں امام ابو حنیفہ، اوزاعی، حسن بن صالح کے یہاں نیت شرط نہیں، جمہور کے نزدیک اس میں نیت شرط ہے، مسئلہ گزر چکا۔

والصلوۃ: اس میں نیت امر اتفاقی ہے۔

والزکوۃ: اس میں فی الجملہ نیت ائمۂ اربعہ کے نزدیک ضروری ہے، گو اس کی تفصیل میں اختلاف ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ زکوۃ میں نیت شرط نہیں، اگر کسی نے اپنا سارا مال خرچ کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک زکوۃ ادا ہو جائیگی، جمہور کے نزدیک کافی نہ ہوگی۔

والحج: اس میں نیت شرط ہے، باب حج میں نیت مطلقہ کافی ہے، صرف ایک صورت میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے اپنا حج نہ کیا ہو بلکہ دوسرے کی طرف سے حج بدل کیا تو اس صورت میں یہ حج اس حاجی کی طرف سے ہوگا یا اصل کی طرف ہوگا؟ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حج بدل جائز ہے، امام شافعی، احمد بن حنبل فی المشہور فرماتے ہیں کہ حج بدل نہ ہوگا بلکہ حاجی کا ہی حج ہوگا، چنانچہ ابو داؤد، مسند احمد، ابن ماجہ میں ابن عباسؓ سے ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ایک کو سناوہ کہتا تھا: لبيك عن شبرمة، حضور ﷺ نے پوچھا: من شبرمة؟ قال: أخ لي أو قريب، تو فرمایا: حجّ عن أخيك ثم عن شبرمة، اس بنا پر یہ حضرات استدلال کرتے ہیں کہ حج بدل ادا نہ ہوگا، حنفیہ کے نزدیک حج بدل ہوگا لیکن کراہت سے خالی نہیں جیسا کہ صاحب بدائع نے بیان کیا ہے۔

والصوم: اس میں جمہور کے نزدیک نیت شرط ہے، امام زفر، عطاء، مجاہد کے نزدیک بغیر نیت کے روزہ ادا ہو جائے گا۔

والأحکام: اس سے معاملات، بیوع، قضا، محاکمات وغیرہ مراد ہیں، سب ہی جگہ نیت کی ضرورت ہے، علامہ ابن المنیر نے ایک ضابطہ بیان کیا ہے کہ ہر وہ عمل جس کا فائدہ اور ثواب آخرت میں مطلوب ہے وہاں نیت ضروری ہے تحصیل ثواب کے لئے، اور جو عمل ایسا ہو کہ اس کا فائدہ ناجز فی الفور ہو وہاں نیت شرط نہیں، اب جو اختلاف ہوا بعض عمل میں اس میں مناط کے اعتبار سے اختلاف ہے کہ اس عمل سے ثواب مقصود ہے یا دنیا کا معاملہ ہے، رہ گئے اعمال قلوب ان میں نیت کی ضرورت نہیں ورنہ تسلسل لازم آئے گا، ہاں اقوال میں نیت کی ضرورت ہے تاکہ اسے اطاعت بنایا جائے، اسی طرح ریاء سے ممتاز کرنے کے لئے نیت ضروری ہے، اگر عمل ریاء کے لئے ہے تو بیکار ہے، اور اگر نیت صالح ہے تو اچھے ثمرات مرتب ہونگے، اور بھی بعض صورتیں لکھی ہیں۔

(قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ): یعنی ہر عمل پر نیت ہو نفقہ بھی احتساب سے کرے تو اس پر ثواب ملے گا۔

وقال النبي ﷺ: یہ حدیث کا ٹکڑا ہے لا ھجرۃ بعد الفتح ولکن جھاد و نیۃ، پوری حدیث ہے۔

یبتغي بھا وجہ اللہ: یہ وہی احتساب ہے حتی کہ بیوی کے منہ میں جو لقمہ ڈالے اس پر بھی ثواب ملیگا، یہ بطور ترقی کے فرمایا، مقصد یہ ہے کہ حظ نفس اگر مقرون ہو حق کے ساتھ ہو تب بھی ثواب ہو گا، اس لئے کہ یہ تو ناممکن ہے کہ بیوی کے منہ میں لقمہ ڈالے اور شہوت نہ ہو، اس سے علامہ نووی نے استدلال کیا کہ حظ نفسانی حق کے مطابق ہو تب اس پر ثواب ملیگا، بیوی سے جماع گناہ سے بچنے کی غرض سے کرے یا تکثیر امت محمدیہ ﷺ کی غرج سے کرے تو یقیناً اس سے ثواب پہنچے گا۔

چنانچہ حضرت شیخ نے کرنال کا واقعہ ذکر کیا ہے جس کو انہوں نے اپنے والد حضرت مولانا یحیی صاحب سے نقل کیا کہ ایک آدمی کا مقدمہ تھا، وہ آدمی پانی پت کا تھا اور مقدمہ کرنال میں تھا، راستہ میں دریا حائل تھا، دریا اتنے جوش پر تھا کہ سارے ملاح وغیرہ عاجز تھے، کوئی دوسری طرف پہنچانے پر راضی نہ تھا، کسی آدمی نے کہا کہ

اس بزرگ کے پاس جاکر لپٹ جا، وہ اگر مارے تو بھی وہاں سے نہ ہٹنا پھر وہ راستہ بتلائینگے، وہ گیا اور بہت اصرار کیا حتیٰ کہ ان بزرگ نے مارا بھی لیکن نہ مانا تو ان بزرگ نے کہا کہ اچھا جا اور اس دریا سے کہہ جس نے نہ کھایا اور نہ پیا اور نہ جماع کیا، اس نے کہا کہ راستہ اس کے لئے دیدے، چنانچہ وہ دریا کے پاس گیا اور جاکر یہ الفاظ کہے، دریا نے راستہ دے دیا، انکی بیوی بزرگ کے سر ہو گئی کہ کھانا اور پینا تو جانے لیکن یہ بچے جو پھر رہے ہیں یہ میں کہاں سے لائی؟ اس بزرگ نے بہت سمجھایا کہ میرے ہی بچے ہیں مگر نہ مانی، بالآخر اس بزرگ نے بتلایا کہ جب بھی تجھ سے جماع کیا ہے تو تیرے حق کو پورا کر نیکی غرض سے کیا، کسی نفسانی شہوانی غرض سے نہیں کیا ہے، اس کی برکت سے یہ راستہ بھی ہو گیا۔

(ص ۱۳) باب قول النبي ﷺ الدين النصيحة

لله ولرسوله ولأئمّة المسلمين وعامّتهم، وقوله تعالى: ﴿ إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾.

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنِي قَيْسُ بن أَبِي حَازِمٍ عَنْ جَرِيرِ بن عَبْدِ اللهِ الْبَجَلِيِّ قَالَ: بَايَعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ.

حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ زِيَادِ بن عِلَاقَةَ قَالَ: سَمِعْتُ جَرِيرَ بن عَبْدِ اللهِ يَوْمَ مَاتَ الْمُغِيرَةُ بن شُعْبَةَ قَامَ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ: عَلَيْكُمْ بِاتِّقَاءِ اللهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَالْوَقَارِ وَالسَّكِينَةِ حَتَّى يَأْتِيَكُمْ أَمِيرٌ فَإِنَّمَا يَأْتِيكُمُ الْآنَ، ثُمَّ قَالَ: اسْتَعْفُوا لِأَمِيرِكُمْ، فَإِنَّهُ كَانَ يُحِبُّ الْعَفْوَ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ قُلْتُ: أُبَايِعُكَ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَشَرَطَ عَلَيَّ وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ، فَبَايَعْتُهُ عَلَى هَذَا وَرَبِّ هَذَا الْمَسْجِدِ إِنِّي لَنَاصِحٌ لَكُمْ ثُمَّ اسْتَغْفَرَ وَنَزَلَ.

ترجمہ: باب، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دین اللہ اور اس کے رسول، ائمہ مسلمین اور عامۃ الناس کے ساتھ خیر خواہی کا نام ہے اور باری تعالیٰ کا ارشاد: جبکہ وہ اللہ اور اس کے رسول سے خیر خواہی کا تعلق رکھیں۔

حضرت جریر بن عبد اللہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر نماز کی ادائیگی، زکوۃ کی ادائیگی اور ہر مسلمان سے خیر خواہی پر بیعت کی۔

زیاد بن علاقہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت جریر بن عبد اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ جب حضرت مغیرہ کی وفات ہوئی تو حضرت جریر کھڑے ہوئے اور حمد وثنا کے بعد فرمایا کہ تمہیں خداوند قدوس سے ڈرنا چاہئے جس کا کوئی شریک نہیں اور دوسرے امیر کے آنے تک وقار اور سکون سے رہنا چاہئے بس وہ عنقریب ہی آجائیں گے پھر انہوں نے فرمایا کہ اپنے امیر کے لئے دعائے مغفرت کرو اس لئے کہ وہ عفو پسند آدمی تھے انہوں نے فرمایا کہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کرنے کے لئے حاضر ہوا، آپ نے مجھے ہر مسلمان کے ساتھ خیر خواہی کی بھی وصیت فرمائی چنانچہ میں نے اس پر بیعت کی اور اس مسجد کے رب کی قسم میں تمہیں اس وقت نصیحت کر رہا ہوں، پھر انہوں نے استغفار کیا اور منبر سے اتر آئے۔

تشریح: امام بخاری کا مقصد ترجمہ سے ظاہر ہے اس لئے کہ کہہ رہے ہیں کہ دین نصیحت ہے اور دین واسلام وایمان ایک ہے لہذا نصیحت بھی ایمان ہوئی اور نصیحت عمل من الاعمال ہے، نیز صحت کے مراتب مختلف ہیں، لہذا اس سے ایمان میں کمی وزیادتی ثابت ہوگئی۔

یہاں پر ایک سوال یہ ہے کہ امام بخاری نے خاص طور سے یہ باب کتاب الایمان کے آخر میں کیوں ذکر کیا؟ اس پر خاتمہ کیوں کیا؟ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے کتاب الایمان کو اس باب پر ختم کر کے اشارہ کیا کہ میں نے پوری نصیحت کردی اور احادیث صحیحہ کو جمع کردیا، آگے کتاب العلم ہے، تم خود نصیحت حاصل کرو إلی آخر ماذکر الحافظ الخ۔

میرا خیال یہ ہے کہ امام بخاری نے کہیں مرجیہ کی خبر لی ہے اور کہیں خوارج ومعتزلہ کی تردید کی ہے اور مختلف فرق باطلہ پر رد کیا ہے، اب اس باب سے بتلاتے ہیں کہ سرکار دو عالم ﷺ کا ارشاد ہے: الدین النصیحۃ، تو میں نے جو کیا ہے وہ خیر خواہی اور نصیحت کی غرض سے کیا ہے کسی پر رد کرنے کی غرض سے نہیں کیا، واللہ اعلم۔

امام مصنف نے جس حدیث کو ترجمہ میں ذکر کیا ہے اسکو امام مسلم، ابن خزیمہ نے موصولاً ذکر کیا ہے، یہ ان احادیث میں ہے جن کے بارے میں امام ابوداؤد کی رائے ہے کہ پانچ منتخب روایات میں سے ایک یہ بھی ہے

۱۔ إنما الأعمال بالنیات ۲۔ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ۳۔ الحلال بیّن والحرام بیّن وبینهما أمور مشتبهات ۴۔ الدین النصیحة لله ولرسوله ولعامة المؤمنین ۵۔ ما أمرتکم به فائتوه وما نهیتکم عنه فانتهوا،

محمد بن اسلم طوسی فرماتے ہیں کہ یہ روایت ربع دین ہے، بعض حضرات نے ثلث دین کہا ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ سارا دین اسی میں ہے، چنانچہ حافظ ابن رجب حنبلی نے محمد بن نصر مروزی سے نقل کیا انہوں نے بعض سے نقل کیا جس کی تفصیل آگے بیان کرونگا۔

یہ ارشاد الدین النصیحة یا علی سبیل المبالغة ہے جیسے الحج العرفة حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، یا واقعۃً سارا دین نصیحت ہے، اس لئے کہ نصیحت کے معنی اردو میں خیر خواہی کے ہیں، امام ابو سلیمان خطابی فرماتے ہیں کہ النصیحة کلمة جامعة لکل خیر معناها حیازة الحظ للمنصوح له، اس سے بڑھکر کوئی جامع کلمہ نہیں ہے مشکل سے ملیگا، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نصیحت کہتے ہیں عنایة القلب بالمنصوح له، یہ ماخوذ ہے نصحت العسل یا نصحت الثوب سے، اگر اول سے ماخوذ ہے تو مطلب یہ ہے کہ اہل عرب یہ کلمہ جب استعمال کرتے ہیں جبکہ شہد سے موم نکالکر اسکو صاف کر دیا جائے، گویا منصوح لہ کے لئے خیر کو طلب کرتا ہے اور اس سے برائی نکالنے کی کوشش کرتا ہے، اور اگر نصحت الثوب سے ماخوذ ہے تو اہل عرب یہ کلمہ جب استعمال کرتے ہیں جب کپڑے کو سی دیں، اس صورت میں نصیحت اس لئے کہتے ہیں کہ ناصح منصوح لہ کے شگاف کو اپنے کلمۂ خیر سے سی دیتا ہے۔

اب یہ کہ دین نصیحت کس طرح ہے، اگر دین کے تمام پہلوؤں پر نظر کرو تو دین میں جتنا نقصان وہ پہلو ہے اسکو صاف کر دیں، یہ ہے نصیحت! عبادات میں، معاشرات میں وغیرہ وغیرہ، معاشرات میں بھی یہ پہلو پیش نظر رہے کہ شگاف وغیرہ کی اصلاح نصیحت کے ذریعہ سے ہوگی۔

للہ: نصیحت للہ یہ ہے کہ اللہ تعالی پر ایمان لائے اور اس کے احکام پر عمل کرے، محققین نے لکھا ہے کہ نصیحت للہ دو قسم کی ہے، ایک تو فرض ہے وہ یہ ہے کہ احکام پر عمل کرے اور نواہی سے بچے، دوسرے مندوب نصیحت یہ ہے کہ ہر جگہ اللہ کو مقدم کرے، اللہ کی رضا کو اپنی باتوں پر مقدم کرے، اگر جائز اور افضل میں تعارض ہو تو افضل کو ترجیح دے۔

ولرسوله: نصیحت للرسول کی دو صورت ہے، ایک تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں نصیحت یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے، اسی طرح سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جان ومال سے مدد کرے، اور وفات کے بعد نصیحت یہ ہے

کہ آپ ﷺ کی سنتوں پر خود عمل کر کے دوسروں کو اس پر لانے کی کوشش کرے، صحابہ کرام اور اہل بیت کی تکریم کرے۔

ولأئمة المسلمین: ان کے ساتھ نصیحت یہ ہے کہ ان کے ہاتھ پر بیعت کرے اور ائمہ سے جو اختلاف کرے ان کو سمجھائے، اور سب کو دین کے کلمہ پر جمع کریں۔

وعامّتهم: عام لوگوں سے نصیحت یہ ہے کہ نہی عن المنکر اور امر بالمعروف کریں، نصیحت میں یہ پہلو سامنے رہے کہ منصوح لہ کو کوئی تکلیف نہ ہو، نرمی سے کہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ **منّ وعظ أخاه سرًا فقد نصحه وزانه، ومن وعظ أخاه جهرًا فقد فضحه وشانه**، لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ خطاب عام نہ ہو اور لوگ گڑبڑ نہ کریں ورنہ منظر عام پر کہنا پڑیگا، اول کی مثال جیسے طلبہ ہیں، طلبہ کو نصیحت کرنی ہو تو سب کو خطاب سے کہہ دیں، دوسرے کی مثال ڈاکو کی ہے، سب کے سامنے تنبیہ کی جائیگی تا کہ وہ اس سے بچے۔

عن جریر: ان کی صحیح بخاری میں دس روایات ہیں۔

بایعت رسول الله ﷺ: اس کا یہ مطلب نہیں کہ شہادتین پر بیعت نہ کی تھی بلکہ شہادتین پر بھی بیعت کی تھی، اب سوال یہ ہے کہ صرف ان دو کا ذکر کیوں کیا؟ آگے اور بھی امور ہیں، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ ان کی شہرت کی وجہ سے ذکر کیا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ **وعلى السمع والطاعة** کی تصریح آگے ہے، اس میں سب کچھ داخل ہے، حضرت جریر کا واقعہ طبرانی نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے خادم سے گھوڑا منگوایا تو تین سو درہم میں لایا تو مالک کے پاس جا کر کہا کہ تمہارا گھوڑا اس سے اچھا ہے اور قیمت کم لی، تو بڑھاتے بڑھاتے پھر آٹھ سو درہم دے، اور کہا کہ اس پر ہم نے حضور ﷺ سے بیعت کی ہے۔

جریر بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ جس دن مغیرہ کی وفات ہوئی، مغیرہ حضرت معاویہؓ کی طرف سے کوفہ کے گورنر تھے، سن ۵۰ ہجری میں انتقال ہوا، چونکہ امیر و گورنر کا انتقال ہوا تھا اس لئے ان کو کچھ اختلاف نظر آیا، اس لئے جریر بن عبد اللہ نے اس دن خطبہ دیا، مغیرہ نے اپنی حیات ہی میں عروہ کو اپنا نائب بنایا تھا یا جریر کو دونوں قول ہیں، بہر حال انہوں نے کھڑے ہو کر وقار و سکینت کی تلقین کی اس لئے تا کہ یہ لوگ آپس میں اختلاف وانتشار پیدا نہ کریں۔

حتی یأتیکم أمیر: بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے خود مراد ہیں اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے وہ امیر مراد ہے جو دارالحکومت کی طرف سے آئے، چنانچہ زیاد حضرت معاویہؓ کی طرف سے امیر بنکر آیا پھر مغفرت کی دعاء کروائی اس لئے کہ وہ عفو کو پسند کرتے ہیں، والجزاء من جنس العمل، ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾، پھر بتلایا کہ میں نے جو یہ سب بتلایا ہے یہ آپس کے خاص معاہدہ کے تحت نہیں کہا بلکہ نصیحت و خیر خواہی کے طور پر کہا ہے یعنی تم کو جو نصیحت کی ہے وہ اس لئے کہ کہیں تم قتل و قتال نہ کر بیٹھو۔

ثم استغفر و نزل: اس سے حضرت امام بخاریؒ نے بتلایا کہ کتاب الایمان ختم ہو رہی ہے، اس لئے کہ استغفار خواتم شیٔ کے بعد ہوتی ہے، نماز کے فراغت کے بعد، بیت الخلاء سے فراغت کے بعد، وضوء سے فراغت کے بعد استغفار ہوتی ہے، ان کا ذکر احادیث میں وارد ہے۔

اس سے ایک اور حسن اختتام معلوم ہوا کہ یہ کتاب الایمان ہے اور اخیر میں استغفار کا ذکر ہے اور جو مولیٰ سے استغفار طلب کرتا ہے تو امید ہے کہ حق تعالیٰ شانہ معاف کر دیں گے، یہ حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے، حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ یوم مات المغیرة سے براعت اختتام معلوم ہوتی ہے، اور یہ بتلا چکا کہ حافظ ابن حجر اور شیخ کے براعت میں اختلاف ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ براعت اختتام آخر کتاب میں ہوتی ہے اور حضرت شیخ کے نزدیک پورے باب میں براعت اختتام ہوتی ہے اور جہاں موت کا ذکر ہوتا ہے وہیں براعت اختتام ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم وعلمه أتم وأحکم۔

الحمد للہ کتاب الایمان پورا ہوا اور اس پر الفیض الجاری کی جلد اول پوری ہو رہی ہے، دوسری جلد کتاب العلم سے شروع ہو گی انشاء اللہ





مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور
فون: 042-7224228-7355743